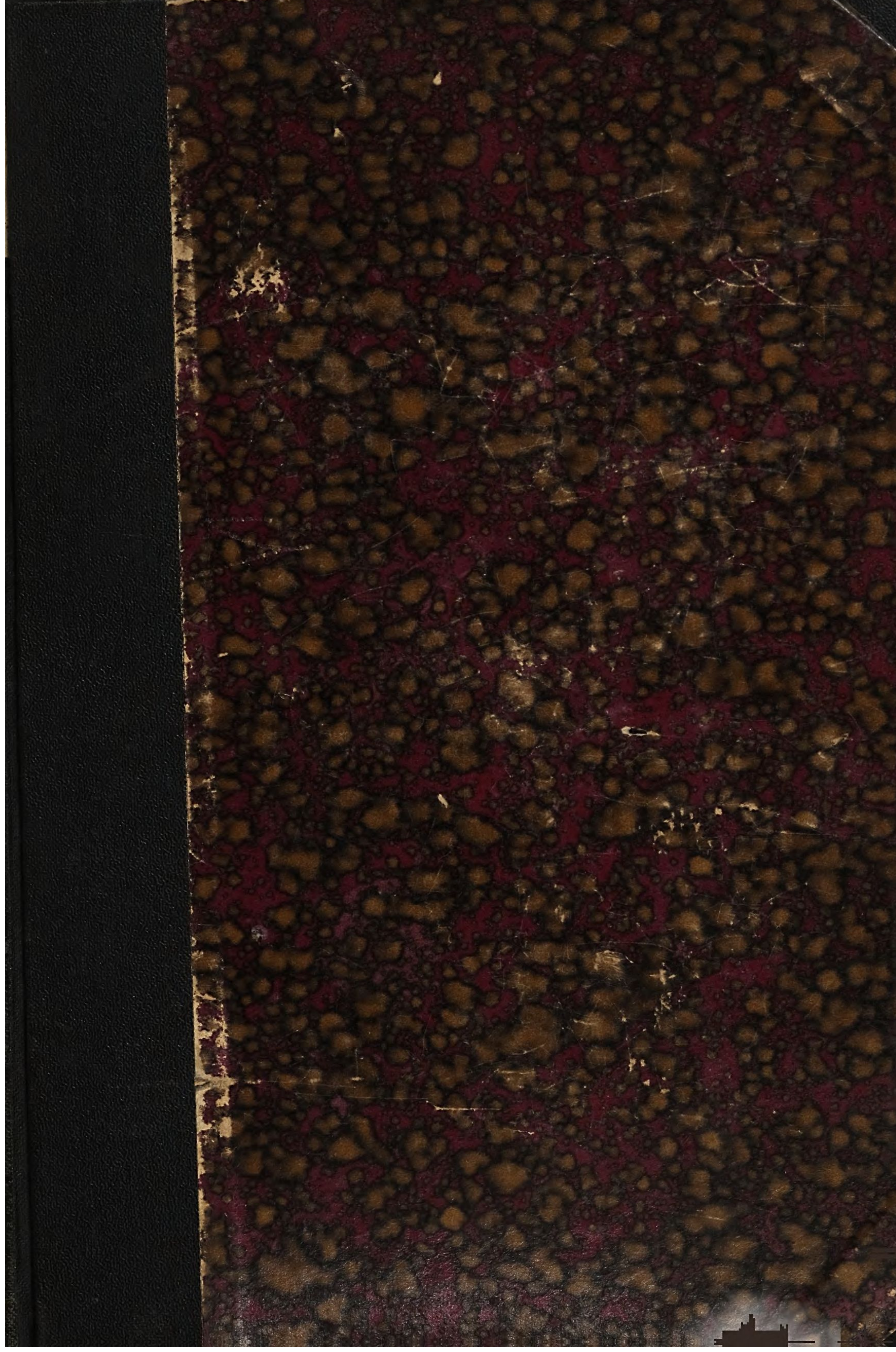




Kuemen

Exeg.

573 pd



Historisch-kritische Einleitung
in die
Bücher des Alten Testaments

hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung

von

A. Kuenen,

weiland Professor zu Leiden,

herausgegeben

von

J. C. Matthes,

Professor zu Amsterdam.

Autorisierte deutsche Übersetzung

von

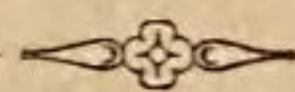
C. Th. Müller.

Dritter Teil.

Die poetischen Bücher.

Erstes Stück.

Die Poesie und die gnomischen Schriften.



Leipzig,
O. R. Reisland.
1894.





Vorwort

zur Original-Ausgabe.

Die Hoffnung, daß K u e n e n selbst die zweite Bearbeitung seines *Historisch-Critisch Onderzoek* vollenden und auch den dritten oder letzten Teil noch herausgegeben würde, ist leider durch seinen Tod vereitelt worden. Welch ein großer Verlust das für die alttestamentliche Wissenschaft ist, braucht nicht bezeugt zu werden. Wir müssen uns freuen, daß er wenigstens die erste Hälfte dieses Teiles handschriftlich hinterlassen hat, und zwar so, daß dieselbe ohne bedeutende Änderungen abgedruckt werden konnte. Zwar würde K u e n e n, bevor er sie zum Druck gegeben hätte, vielleicht noch einige Kleinigkeiten verändert oder hinzugefügt haben. Da aber das Werk für den Druck fertig lag, und kein anderer thun mochte, was nur von dem Verfasser verlangt oder erwartet werden konnte, so habe ich kein Bedenken getragen, dasselbe fast gerade so herauszugeben, wie ich es vorfand. Nur wo es hochnötig oder von K u e n e n selbst angegeben war, erlaubte ich mir eine kleine Abänderung; wenigens habe ich selbst hinzugefügt, so z. B. Angaben über die neueste Litteratur.

Wenn K u e n e n am Leben geblieben wäre, würde er sicherlich den dritten Teil erst dann herausgegeben haben, wenn er auch die zweite Hälfte desselben vollendet oder wenigstens fast ganz bearbeitet gehabt hätte. Ich glaubte indessen nun, da wir nichts mehr von seiner Hand zu erwarten haben, den Besitzern des Werkes so bald als möglich dasjenige darbieten zu müssen, was der Verfasser selbst noch für den Druck bestimmt hatte, das Letzte und Kostbarste, was er uns hinterlassen hat. Dadurch wird das Verlangen vieler befriedigt werden, und es ist auch das Geschriebene beim Erscheinen noch aktuell, was gerade bei einem Handbuche wie dieses von großer Bedeutung ist.

Von der zweiten Hälfte des dritten Teils, welcher die lyrische Poesie und die Bildung des jüdischen Kanons behandeln muß, ist durch K u e n e n sehr wenig bearbeitet worden. Für den Druck liegen nur die ersten vier Paragraphen über das Psalmbuch bereit, welche aber natürlich zu dieser Hälfte nicht mehr gehörten. Von den folgenden Paragraphen über die Psalmen fand ich in Skizzen nur die Überschriften und lose Anmerkungen bezüglich des Inhaltes.

Das allerletzte, was K u e n e n für sein Buch geschrieben hat, ist ein Exkurs über die „*Partijen in de Psalmen*“, worin er besonders nach Anleitung von dem, was Graetz, Schwally und Bacher darüber veröffentlicht haben — die Monographie von Rahlfs hat er nicht mehr gelesen —, eine Untersuchung anstellt in betreff der sogenannten Armen und der *anawim* und der *anijim*, welche darin vorkommen.

Betreffend die ferneren Gegenstände (Hoheslied, Klagelieder, Kanon) hinterließ K u e n e n keine Notizen für die Herausgabe. Nur läßt sich einiges darüber in seinen Diktaten für die Vorlesungen der letzten Jahre finden.

Ich hoffe von dem Vorhandenen viel Nutzen zu haben bei der Bearbeitung der zweiten Hälfte dieses Teiles, welche ich nach Wunsch von K u e n e n s Nachkommen übernommen habe. Daß es schwer ist, eines anderen Arbeit zu vollenden, wird ein jeder verstehen. Selbst wenn man sein Allerbestes thut, um in dem Geist und Sinn des Verstorbenen zu arbeiten, wird sich doch nur zu sehr die Wahrheit dessen ergeben, daß, wenn zwei dasselbe thun, dies nicht dasselbe ist. Und ist derjenige, dessen Werk man fortsetzt, ein Mann wie K u e n e n, der — wenigstens in unserem Lande — auf diesem Gebiete fürs erste wohl seinesgleichen nicht haben wird, so wird die Aufgabe noch viel schwieriger. Die Pietät hätte mich fast dazu bewogen, diese Arbeit abzulehnen; aber dieselbe Pietät hat mich gedrängt, sie endlich doch zu übernehmen. Es muß zum wenigsten versucht werden, ob diese zweite Ausgabe in seinem Geiste zu vollenden sein wird. An Eifer und Hingebung wird es mir dabei sicherlich nicht fehlen. Sobald es mir bei meinen vielen Amtsgeschäften möglich sein wird, hoffe ich den zweiten Teil diesem vorliegenden ersten folgen zu lassen.

Zum Schlusse noch ein Wort herzlichen Dankes an meinen Freund Dr. Joh. Dyserink, welcher mir, wie früher K u e n e n, bei der Herausgabe wohlwollend zur Seite gestanden hat.

A m s t e r d a m.

J. C. Matthes.

Vorwort

zur deutschen Ausgabe.

Den Forschern des Alten Testaments bietet der Unterzeichnete hiermit den vorletzten Band des *Historisch-Critisch Onderzoek* von Abraham Kuenen in der nach der zweiten, völlig umgearbeiteten, holländischen Ausgabe gefertigten deutschen Übersetzung. Der nun noch fehlende letzte Band, von welchem in dem vorstehenden Vorwort die Rede ist, wird voraussichtlich im Anfang des Jahres 1896 gleichzeitig in holländischer und deutscher Sprache herausgegeben werden.

Auch an dieser Stelle spreche ich Prof. J. C. Matthes in Amsterdam meinen Dank dafür aus, daß er meine Übersetzung vor der Drucklegung einer sorgfältigen Durchsicht unterzogen hat.

Berlin, im Mai 1894.

C. Th. Müller, P.





Inhalt.

Erster Teil.

Die Entstehung der Bücher des Alten Testaments.

Dritte Abteilung.

Die poetischen Bücher des Alten Testaments.

Zwölftes Hauptstück.

Seite

Allgemeines über die poetischen Bücher.

Litteratur	1
§ 93. Die israelitische Poesie und ihre Überbleibsel im A. T.	1
§ 94. Die Form der israelitischen Poesie.	12

Dreizehntes Hauptstück.

Das Buch der Sprüche.

Litteratur	57
§ 95. Namen und Teile des Buches der Sprüche.	58
§ 96. Vergleichung der einzelnen Teile des Sprüchebuches	70
§ 97. Das Alter des Buches der Sprüche	77
§ 98. Die aufeinander folgenden Redaktionen des Buches der Sprüche.	97

Vierzehntes Hauptstück.

Das Buch Job.

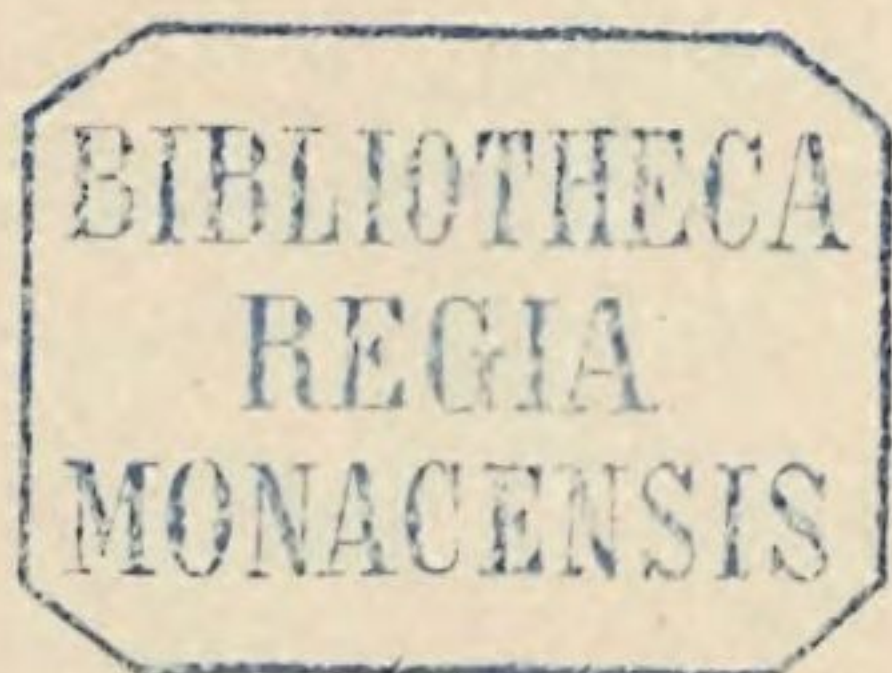
Litteratur	102
§ 99. Übersicht über den Inhalt des Buches Job	103
§ 100. Charakter und Tendenz des Buches Job	112

	Seite
§ 101. Das ursprüngliche Buch Job und die jüngeren Zusätze	129
§ 102. Das Alter und die Heimat des Buches Job	150

Fünfzehntes Hauptstück.

Das Buch der Prediger.

Litteratur	163
§ 103. Name und Inhalt des Predigers.	164
§ 104. Die Tendenz und die Integrität des Predigers	170
§ 105. Das Alter des Predigers	187



Erster Teil.

Die Entstehung der Bücher des Alten Testaments.

Dritte Abteilung.

Die poetischen Bücher des Alten Testaments.

Zwölftes Hauptstück.

Allgemeines über die poetischen Bücher.

Litteratur. Über die israelitische Poesie im allgemeinen können u. a. zu Rate gezogen werden: Roberti Lowth *de sacra poesi Hebraeorum praelectiones* (Oxonii 1753; cum notis et epimetris J. D. Michaelis suis animadversionibus adiectis ed. E. F. C. Rosenmüller; Lips. 1815); J. G. von Herder, *Vom Geist der Ebr. Poesie* (1782; 3. Ausg. von K. W. Justi; 2 Teile; Leipzig, 1825); J. G. Wenrich, *de Poeseos Hebr. atque Arab. origine, indole mutuoque consensu*; Lips. 1843); H. Ewald, siehe unten; E. Reufs, *Hebräische Poesie* in Herzogs *PRE.* ¹ V. S. 598—608; ² S. 671—681; H. Steiner, *Über hebr. Poesie* (Basel 1873). Die Schriften über einzelne Punkte werden in den Anmerkungen zu § 93 f. angeführt werden.

Die sämtlichen poetischen Bücher sind aufser in denjenigen Kommentaren, welche das ganze A. T. umfassen, erklärt in den *Uberiores adnotationes* — — *in hagiographos V. T. libros* (Hal. 1720—1751). Vol. I enthält die Erklärung der Psalmen von J. H. Michaelis, die der Sprüche von C. B. Michaelis; Vol. II Job und Hohelied von J. H. und die Klagelieder von C. B. Michaelis und Prediger von J. J. Rambach. Ferner sind sie behandelt worden von H. Ewald, *Die Dichter des A. Bundes* (1. Ausg. 1839 ff.). Teil I, 1² (Gött. 1866) enthält *Allgemeines über die hebr. Dichtung und über das Psalmenbuch*; I, 2³ (1866) *Die Psalmen und die Klagelieder*; II² (1867) *Die Salomonischen Schriften*; III² (1854) *Das Buch Ijob*. Eine Übersetzung mit kurzen Anmerkungen lieferte E. Meier, *Die poet. Bücher des A. T. übersetzt und erläutert* (1854).

§ 93. Die israelitische Poesie und ihre Überbleibsel im Alten Testament.

Zu dem dritten Teil des hebräischen Alten Testamentes (פְּתִיבִים) gehören sechs Schriften, welche man unter dem allgemeinen Namen der

poetischen Bücher zusammenfassen kann: die Psalmen, die Sprüche, Job, das Hohelied, die Klagelieder, der Prediger¹⁾. Außerdem finden sich in den historischen und prophetischen Büchern des Alten Testaments viele poetische Stücke von größerem oder kleinerem Umfange, worauf bei der Untersuchung des Ursprungs und Charakters der israelitischen Poesie geachtet werden muß²⁾.

¹⁾ In dieser Reihenfolge stehen sie in der hebräischen Bibel, nur daß das Buch *Ruth* zwischen das Hohelied und die Klagelieder gestellt worden ist. In den alten Übersetzungen sind die Bücher bekanntlich anders geordnet (vgl. Teil I, 3 f.) und gehören sogar die Klagelieder, die man dem *Jeremia* zuwies, zu einem anderen Teile, nämlich zu den prophetischen Schriften. — Die poetische Accentuation, welche nicht unbedeutend von der prosaischen abweicht (vgl. S. Baer in Delitzsch, *Commentar über den Psalter* II, 477—512, und kurzgefaßter in seiner Ausgabe der Psalmen Lips. 1880 p. IX—XII; W. Wickes, *אמרי אמת, a treatise on the accentuation of the three so called poet. books of the O. T.* Oxford, 1881) ist nur in den Büchern *אמרי אמת* (d. h. *תהלים*, Psalmen, *משלים*, Sprüche; *איוב*, Job) eingeführt. Doch gehören auch das Hohelied und die Klagelieder unzweifelhaft zu den dichterischen Büchern, und es kann in gewissem Sinne auch der Prediger dazu gerechnet werden, schon allein wegen seiner Verwandtschaft mit den Sprüchen und Job, mit denen das Buch manchmal zu einer einzigen Klasse, der der didaktischen Schriften, vereinigt wird.

²⁾ Es sei hier eine vollständige Liste dieser poetischen Stücke gegeben; diejenigen, welche auf der Grenze stehen zwischen erhabener Prosa und Poesie, sind in Klammern beigelegt: *Gen.* IV, 23, 24; (XXVII, 27—29; 39, 40); XLIX, 1—27; *Ex.* XV, 1—19, 21 (*Num.* X, 35, 36); XXI, 14, 15, 17, 18, 27—30; XXIII, 7—10, 18—24; XXIV, 3—9, 15—24; *Deut.* XXXII, 1—43; XXXIII; *Jos.* X, 12, 13; *Richt.* V (IX, 8—15); XIV, 14, 18; *XVI*, 23, 24; 1 *Sam.* II, 1—10; XVIII, 7; 2 *Sam.* I, 19—27; III, 33, 34; XXII [= *Ps.* XVIII]; XXIII; 1—7; 1 *Chron.* XVI, 8—36 [= *Ps.* CV, 1—15; XCVI; CVI, 1; 47, 48]; *Jes.* XII; XXIII, 16; XXVI, 1 ff.; XXXVIII, 9—20; *Jon.* II; *Hab.* III. Auf einzelne dieser Stellen kommen wir unten (Nr. 5) zurück.

Die Behauptung, daß die Poesie in Israel ausschließlich einen religiösen Charakter getragen habe und darum als eine Frucht der Religion betrachtet werden müsse³⁾, ist höchst einseitig, ja völlig unhaltbar. Schon an und für sich ist es sehr unwahrscheinlich, daß die israelitische Nation in dieser Hinsicht unter den alten Völkern eine Ausnahmestellung sollte eingenommen haben. Das Alte Testament enthält nicht die ganze israelitische Litteratur, sondern nur diejenigen Schriften, welchen von seiten der Sammler ein religiöser Charakter zuerkannt wurde: die darin aufgenommenen dichterischen Bücher und Abschnitte können daher nicht als Maßstab dessen dienen, was die Poesie im allgemeinen in Israel gewesen ist; doch beweisen bereits das Hohelied⁴⁾ und manche andere poetische Stücke, daß die israelitische Poesie

auch andere als religiöse Gegenstände behandelte. Überdies aber geht aus zahlreichen Winken und Andeutungen hervor, daß die Poesie bereits in den frühesten Zeiten, ja gerade damals die natürliche Äußerung des Volksgeistes war und von Anfang an die verschiedenen Seiten des Volkslebens begleitet hat. Der Krieg, das häusliche Leben mit seinen verschiedenartigen Beziehungen, der Tod berühmter Männer, die Liebe, der Wein: alle diese und noch andere Dinge wurden von den Dichtern besungen; die gemeinschaftlichen Feste, sei es häuslicher, sei es mehr allgemeiner Art, wurden mit Gesang, Musik und Tanz gefeiert; die Verschiedenartigkeit der dichterischen Produkte war ebenso groß, wie die des Lebens selbst. Insofern die Religion hierbei einen hervorragenden Platz einnahm, war natürlich auch die Poesie religiös gefärbt. Indessen liegt es in der Art der Sache, daß alles, was mit dem Geiste des geläuterten Jahwismus nicht harmonierte, verloren ging, und daß erst nach der babylonischen Gefangenschaft, als der Jahwismus Volksreligion geworden war, die ganze Poesie davon durchzogen wurde⁵⁾.

³⁾ Keil in Hävernicks *Einleit.* III, 1—5.

⁴⁾ Die Rechtfertigung dessen, was hier über das Hohelied und eben zuvor über den Kanon des A. Testaments gesagt wird, folgt in Hauptstück XVIII und in der *Geschichte der Sammlung der Bücher des A. Testaments*.

⁵⁾ Es ist schon bemerkenswert, daß die Erfindung der Zither und der Schalmei, *Gen.* IV, 21, in die mythische Zeit gelegt wird und daß sie *Jubal*, dem Vollbruder von *Jabal*, „dem Vater derer, die in Zelten wohnten, und der Viehbesitzer“ (*V.* 20) zugeschrieben wird. Wird also der Musik und zugleich dem Gesang ein sehr hohes Alter zuerkannt, so tritt ganz in Übereinstimmung damit *Gen.* IV, 23 f. *Lamech*, der Vater von *Jabal* und *Jubal*, als Dichter auf. Indessen ist das Gedicht, welches ihm dort in den Mund gelegt wird, rein-hebräisch, und der Ausdruck des Selbstbewußtseins eines Helden, der sich um seiner tapferen Thaten willen preist und die Stärke seiner Rüstung rühmt, wie *Simsons* Herzenserguß, *Richt.* XV, 16.

Wie nun die Helden selbst als Dichter auftraten, so wurden ihre Waffenthaten von dem Volke besungen, 1 *Sam.* XVIII, 7; *Richt.* V, 29 f. Die Zahl solcher Lieder muß ziemlich beträchtlich gewesen sein, wenigstens wenn sie vornehmlich die beiden Sammlungen „Buch der Kriege Jahwes“ (*Num.* XXI, 14) und „Buch des Redlichen“ (*Jos.* X, 13; 2 *Sam.* 1, 18) bildeten, wie wir aus den davon mitgeteilten Fragmenten (a. a. OO.) schließen dürfen (vgl. noch *Num.* XXI, 27—30; *Richt.* V). Sicherlich waren es auch in erster Linie die Tapferen, die im Kampfe für das Vaterland Gefallenen oder auf eine andere Weise Umgekommenen, welche in den Klageliedern gerühmt wurden (2 *Sam.* I, 19—27; III, 33 f.; 2 *Chron.* XXXV, 25). Alles, was wir bisher anführten, betrifft die Poesie in ihrer Beziehung zu dem öffentlichen Leben. Aber auch in dem Familienkreise nahm sie eine wichtige Stelle ein. Die Hochzeitsfeste wurden durch Musik und Gesang (*Jer.* VII, 34; XXV, 10; 1 *Makk.* IX, 39) oder durch

geistvolles und dichterisches Spiel (*Richt.* XIV, 14, 18) belebt und verschönt. Die Ernte, die Weinlese, das Scheren der Schafe gab Veranlassung zu fröhlichen Zusammenkünften und Mahlzeiten (*Richt.* IX, 27; 1 *Sam.* XXV; *Jes.* IX, 2; XVI, 10), bei denen sich wahrscheinlich Sänger und Sängerinnen hören ließen, ebenso wie in den Palästen der Vornehmen und der Fürsten (2 *Sam.* XIX, 36; *Pred.* II, 8; 1 *Kön.* X, 12). Blutsverwandten und Gästen gab man mit Gesang und Musik das Geleite (*Gen.* XXX, 27). Im allgemeinen waren diese natürlichen Kundgebungen der Freude, ebenso wie der Tanz, sehr gewöhnlich (*Job.* XXI, 11, 12; *Jer.* XXXI, 4; *Klagel.* V, 14 f.). Ein Lied wie „das Lob der tugendsamen Hausfrau“ (*Spr.* XXXI, 10—31); ein Segenswunsch wie *Ps.* CXLIV, 12—14 können uns wenigstens einigermaßen eine Vorstellung davon geben, was die Poesie für das häusliche Leben war; auch die schöne Ermahnung zur Treue in der Sorge für den Acker und für das Vieh (*Spr.* XXVII, 23—27) und der Freudengesang, mit welchem das Hervorsprudeln des Wassers aus einer Quelle begrüßt wird (*Num.* XXI, 17 f.), gehören zu derselben Klasse von dichterischen Erzeugnissen. Welche Gegenstände *Salomo* in den 1005 Liedern (שִׁיר) besungen hat, die ihm 1 *Kön.* V, 12 (IV, 32) zugeschrieben werden, wissen wir nicht; doch ist es sehr wahrscheinlich, daß sie noch etwas anderes bezweckten, als „die Beförderung des geistlichen Lebens und die Verbreitung religiöser Wahrheiten unter dem Volke — nach Keil (vgl. Nr. 3) die einzige Tendenz der israelitischen Poesie“. Mit Sicherheit können wir dies feststellen hinsichtlich der Lieder, welche das Lob der Jungfrauen verkündeten (*Ps.* LXXVIII, 63) oder den Genuß der ehelichen Liebe schilderten (*Spr.* V, 15—19); vgl. noch das Spottgedicht *Jes.* XXIII, 16 — um hier nicht vom Hohenlied zu reden, welches sicherlich eine lobenswerte, aber darum noch nicht religiöse Tendenz hat. Es befremdet uns endlich nicht, daß die Israeliten auch bei dem Genuß „des Weines, der Götter und Menschen erfreut“ (*Richt.* IX, 13) ihrem Herzen Luft machten in fröhlichen Liedern, welche sicher *Am.* VI, 5; *Jes.* V, 12; (*Ez.* XXXIII, 32 ?); *Ps.* LXIX, 12 f.; *Sir.* XXXV, 3—6 streng gemißbilligt wurden, aber doch wohl nicht unterschiedslos mißbilligenswert gewesen sein werden.

Wir wollen natürlich nicht leugnen, daß die religiöse (und ethische) Poesie in Israel eine hohe Blüte erreicht hat; wir halten es sogar für wahrscheinlich, daß sie die Vergleichung mit den Erzeugnissen der sogenannten profanen Dichtkunst nicht zu fürchten brauchte, wenn diese uns erhalten wären. Allein es geht nicht an, im Gegensatz zu den oben zusammengestellten Hinweisen sogar das Bestehen einer solchen profanen Dichtkunst zu verkennen oder wenigstens ihren relativen Wert zu übersehen. Nicht mit Unrecht urteilt Reufs in dem S. 1 angeführten Artikel, daß die reiche Verschiedenheit der israelitischen Poesie, wovon sogar das A. Testament — trotz der Einseitigkeit seiner Sammler — deutlich Zeugnis ablegt, durch die dogmatische Beurteilung des israelitischen Volkes völlig verkannt wird. Vgl. E. Meier, *Gesch. der poet. Nationallitteratur der Hebräer* S. 49 ff., 55 ff., 72 ff., 160 ff., 212 ff.

Aber obwohl die Poesie in Israel sich in allerlei Richtungen bewegt hat, war ihre Entwicklung doch begrenzt durch die eigentümliche Anlage des Volkes und des semitischen Stammes, zu welchem dasselbe gehörte. Die semitische Poesie trägt im allgemeinen einen subjektiven

und einen sentiösen Charakter. Daraus läßt sich erklären, daß sowohl das Epos wie das Drama den Semiten fremd geblieben ist: für diese beiden Dichtungsarten wird eine Gabe von Aneignung der Wirklichkeit und so zu sagen ein Maß von Selbstverleugnung verlangt, welche bei den Völkern des arischen Stammes nicht ungewöhnlich sind, zu denen aber die Semiten sich nicht erheben können⁶). Diese Begrenztheit ihres dichterischen Talentes wird durch die Tiefe und Lebendigkeit ihrer persönlichen Empfindungen und durch die Geradheit und Schärfe, mit der sie sich ausdrücken, aufgewogen, aber nicht aufgehoben. Es befremdet uns denn auch nicht, daß wir im Alten Testament ebensowenig ein Drama wie ein Epos antreffen. Denn die Behauptung, daß die erstgenannte Dichtungsart in dem Buche *Job* und in dem *Hohenliede* vertreten sei, beruht auf Mißverständnis⁷). Das Epos konnte in Israel schon wegen des Mangels an einer Mythologie schwerlich aufkommen: der religiöse Pragmatismus führte zu einer Auffassung der Geschichte des Volkes, welche dem Epos an Erhabenheit zwar nicht nachsteht, aber doch nicht mit diesem Namen bezeichnet werden darf⁸).

⁶) Vgl. u. a. E. Renan, *Hist. génér. des lang. Sémit.* (2^{de} édit.) p. 10 svv.; *Nouv. considér. sur le caractère génér. des peuples Sémit.*, p. 85 svv.; G. Baur, *Gesch. der alttest. Weissag.*, I, 85 ff.; D. Chwolson, *Die semit. Völker* (Berlin, 1872) S. 34, 44 f. Anders urteilen Diestel (*IdTh.* V, 758 f.) und Ewald (*GgA.* 1855 S. 1790 ff., vgl. *DAB.* I, 1 S. 14, 65 ff., 85 ff.), welche den auch von ihnen nicht geleugneten Unterschied zwischen der arischen und der semitischen Poesie lieber aus dem Zusammenwirken von allerlei zum Teil zufälligen Ursachen, als aus einer ursprünglichen Verschiedenheit in der Beanlage zu erklären versuchen. Sie übersehen indessen, daß eine so ständige Erscheinung schwerlich einen anderen Grund haben kann, als das Naturell der semitischen Völkergruppe.

Die vorgetragene Anschauung wird nicht wesentlich modifiziert durch die babylonische Litteratur, von der die Schriftsteller, auf welche ich mich berief, noch keine Kenntnis haben konnten. Vgl. C. Bezold, *Kurzgef. Überblick über die babyl. assyr. Litteratur* (Leipzig, 1886); Tiele, *Bab. Assyr. Gesch.*, S. 562 ff. Die am meisten objektive Dichtungsart, die dramatische, ist, soweit wir es verfolgen können, von den Babyloniern nicht geübt worden. Dagegen ist die Zahl ihrer mythischen Erzählungen oder Legenden ziemlich groß. Aber angenommen, daß diese semitischen Ursprungs sind — episch in dem Sinne, in welchem wir diesen Ausdruck bei der Charakterisierung der indischen und der griechischen Litteratur gebrauchen, können sie doch nicht genannt werden. Siehe vor allem Tiele, S. 570 f.

⁷) Vgl. unten Hptstck. XIV und XVIII. Die Meinung, daß *Job* und *Hoheslied* ein Drama seien, entbehrt nicht allen Grundes: beide Bücher bestehen aus Dialogen und verraten die deutliche Absicht, den Charakter der redenden Personen so viel wie möglich aufrecht zu erhalten. Aber auf der

anderen Seite fehlen manche unentbehrliche Kennzeichen des Dramas ganz und gar: daß der Autor des Buches *Job* auch nur einen Augenblick daran gedacht haben sollte, daß seine Dichtung aufgeführt werden könnte, ist noch von niemandem behauptet worden; mit dem *Hohenliede* steht es anders, aber auch die Vertreter seines dramatischen Charakters erkennen nicht nur an, daß von einer solchen Aufführung nirgends eine Spur sich findet, sondern auch, daß der Autor eigentlich niemals aufhört, lyrischer Dichter zu sein, sodaß der Dialog immer übergeht in den Liedergesang. Ganz aus der Luft gegriffen ist die Meinung von J. F. Böttcher (*Die ältesten Bühnendichtungen*, 1850), daß das Lied der *Debora* (*Richt.* V) nicht allein verschiedene Personen redend einführt, sondern auch bestimmt gewesen sei, öffentlich, und zwar durch mehr als eine Stimme vorgetragen zu werden.

⁸⁾ In gewissem Sinne sind diese Worte gegen die Wette gerichtet, welcher (*Einl.* I⁸, 261) den Pentateuch das theokratische Epos der Israeliten nennt. Indessen erhellt aus der Art und Weise, in der er selbst diese Benennung näher bestimmt und verteidigt, daß sie nicht im eigentlichen Sinn aufgefaßt werden darf. Genauer ist es darum, zu sagen, daß die religiöse oder prophetische Behandlung der Geschichte in Israel sich vergleichen läßt mit dem Heldengedicht bei anderen Völkern und, auch vom ästhetischen Standpunkt aus beurteilt, dem nicht nachzustehen braucht. Dies bezieht sich indessen nicht nur auf den Pentateuch — oder besser auf einzelne Teile desselben — sondern auch auf manche Abschnitte der historischen Bücher, z. B. auf die Erzählungen über Davids Jugend in 1 *Sam.*, insbesondere auf 1 *Kön.* XVII bis XIX, denn der Autor dieser Kapitel (vgl. meinen Aufsatz: *De profecet Elia in Nieuw en Oud* V, 107 ff.) kann allen Anspruch auf den Namen eines Dichters machen, nicht nur wegen der erhabenen und großartigen Auffassung seines Gegenstandes, sondern auch wegen der treffenden Art und Weise, in welcher er denselben im allgemeinen und auch in Einzelheiten ausarbeitet.

Die Überbleibsel der israelitischen Poesie, welche wir im Alten Testament besitzen, können auf zwei Hauptklassen zurückgeführt werden. Sie sind nämlich entweder lyrisch oder gnomisch (didactisch). Die Eigenart dieser beiden Klassen wird ausgedrückt durch die Wörter שִׁיר und מִשָּׁל ⁹⁾.

I. Die ursprüngliche Bedeutung von שִׁיר ist Gesang. Das Kennzeichen derjenigen dichterischen Produkte, welche man unter diesem Namen zusammenfassen kann, liegt denn auch darin, daß sie meist dazu bestimmt oder wenigstens geeignet sind, gesungen zu werden, was häufig unter Begleitung von Musikinstrumenten stattfand und mit Tanz gepaart war ¹⁰⁾. In dem Gesang oder Lied drückt der Dichter seine Empfindungen aus, seine Freude oder Traurigkeit, sein Jubilieren oder Klagen, seine Besorgnis oder seine Wünsche für die Zukunft; oder er giebt den Eindruck wieder, welchen die Natur oder die Geschichte auf sein empfängliches Gemüt gemacht haben. Der Charakter dieser ganzen

Klasse ist darum vor allem subjektiv. Der Ton der Lieder variiert nach der Art der von dem Dichter besungenen Gegenstände und nach der Stimmung, in der er sich befindet. Besondere Erwähnung verdienen der Klagegesang (קִינָה), das Loblied (הַהֲלֵלָה), das Dankgebet (תּוֹרָה)¹¹).

II. Das Wort מִשְׁלַּח wird in mehr als einem Sinne gebraucht, bedeutet aber eigentlich: Vergleichung; sodann Sprichwort, Spruch, da diese oft eine Vergleichung enthalten¹²). Als allgemeine Benennung umfaßt מִשְׁלַּח alle die dichterischen Produkte, welche sich mit der Beschreibung und Beurteilung der Außenwelt, insbesondere der menschlichen Gesellschaft und ihrer Erscheinungen beschäftigen, meistens mit einer didaktischen Tendenz. Die gnomische Poesie des Alten Testaments verleugnet ihren semitischen Ursprung nicht und bleibt immer mehr oder weniger subjektiv, aber steht doch in dieser Hinsicht nicht mit der lyrischen auf einer Stufe. Wie für den Liederdichter Lebendigkeit der Empfindungen, so sind für den Spruchdichter Beobachtungsgabe und Vernunft die Hauptfordernisse¹³).

Schon aus den vorausgegangenen Bestimmungen geht hervor, daß die Grenzlinie zwischen lyrischer und gnomischer Poesie nicht scharf gezogen werden kann. Es fehlt überdies nicht an Dichtungen, welche den Übergang von der einen zu der anderen Klasse bilden. Wie die Spruchdichtung das Streben offenbart, einen lyrischen Charakter anzunehmen, so tritt der lyrische Dichter mit einer paränetischen Absicht auf; demgemäß entstehen gnomische Lieder, welche wir sowohl unter den Psalmen, als auch im Buch der Sprüche antreffen¹⁴). Auch im Buche Job, welches eigentlich zu der gnomischen Litteratur gehört, finden wir einzelne rein-lyrische und elegische Stücke¹⁵). Die vorgeschlagene Verteilung der alttestamentlichen Poesie macht deshalb nur auf relative Gültigkeit Anspruch. Übrigens ist zwischen den Stücken, welche zu ein und derselben Dichtungsart gehören, eine große Verschiedenheit bemerkbar. Neben mehr oder weniger vortrefflichen Gedichten stehen auch im Alten Testament ebenso wie in jeder anderen Litteratursammlung andere, welche sowohl in den Gedanken wie im Ausdruck sich kaum über die gewöhnliche Prosa erheben und deshalb den Namen Poesie schwerlich oder überhaupt nicht tragen können¹⁶).

Es zeigt sich jetzt, mit welchem Recht und in welchem Sinn wir die Bücher Sprüche, Job, Prediger zu der gnomischen, Psalmen, Klagelieder und Hoheslied zu der lyrischen Poesie rechnen. Wir wollen sie nacheinander, und zwar in dieser Reihenfolge¹⁷), kritisch untersuchen.

Es würde sicherlich höchst wünschenswert sein, wenn dieser Untersuchung eine wohl verbürgte Geschichte der Poesie in Israel vorausgehen könnte, welche eine deutliche Vorstellung von ihren Veränderungen in Charakter und Form gäbe. Aber solch eine historische Übersicht würde erst aus den Resultaten der kritischen Untersuchung gewonnen werden können und kann ihr deshalb nicht zu Grunde gelegt werden¹⁸⁾. In dieser voranstehenden allgemeinen Betrachtung kann darum nur noch von der Form der israelitischen Poesie die Rede sein (§ 94).

⁹⁾ So urteilen jetzt u. a. Keil, *Einkl.* § 107; Veth in *Bijb. Woordenb.*, II, 431 ff.; Wenrich, l. c. p. 72 sqq.; Reuss a. a. O. S. 603 ff. Auch Ewald unterscheidet in der ersten Ausgabe seiner *DAB* (I, 11 ff.) die lyrische Poesie und die Spruchdichtung, aber er läßt darauf die dramatische Poesie folgen, obwohl er anerkennt, daß diese in Israel sich nur bis zu einem gewissen Grade entwickelt hat. In der zweiten Ausgabe (I, 1 S. 17 ff.) handelt er zuerst über das Lied und seine besonderen Arten, dann über die Kunstdichtungen, d. h. über 1. die Lehrdichtung; 2. die Spieldichtung (Dramatik); 3. die Sagedichtung (Epik). Es ist schwer, in dieser Veränderung des früheren Schemas eine Verbesserung zu sehen: denn, gehören nicht auch viele Lieder zu den „Kunstdichtungen“? — Lowth bespricht im 3. Teil seines klassischen Buches (*Poematum hebraeorum variae species*) zuerst die prophetische Poesie, dann die Elegie (קִינָה), dann die didaktischen Gedichte (מִשְׁלִים), ferner die Ode und die Hymne (שִׁיר), endlich die — mit Unrecht so genannten — dramatischen Gedichte, *Hoheslied* und *Job*. In dieser Art der Behandlung offenbart sich bereits das Streben, die Eigenart der hebräischen Poesie zu ihrem Rechte kommen zu lassen und sich von der durch die Griechen überlieferten Einteilung in epische, lyrische und dramatische Poesie loszumachen.

¹⁰⁾ Dies wird allgemein anerkannt. Allein unter dem Eindruck des Inhaltes der Chronikabücher stellt man sich die religiösen Feste der Israeliten viel zu gediegen und zu stattlich vor und übersieht zu leicht den Anteil des Volkes bei dem Feiern dieser Feste. Der Tanz war nicht nur gebräuchlich bei nationalen Freudenfesten, nach großen Siegen z. B. (*Ex.* XV, 20; *Richt.* XI, 34; 1 *Sam.* XVIII, 6) und bei besonderen Zusammenkünften (*Hohesl.* VII, 1; *Jer.* XXXI, 4), sondern auch bei gottesdienstlichen Feierlichkeiten (*Richt.* XXI, 19, 21; 2 *Sam.* VI, 12—14; *Ps.* LXVIII, 26; CXLIX, 3; CL, 3). Man beachte noch *Jes.* XXX, 29, wo die Rede ist von einem festlichen Aufzug zum Tempel unter Flötenspiel; die Flöte, חֲלִיל, welche in Chronika nicht vorkommt, weil sie in dem Tempel von den Leviten nicht gespielt wurde, wird auch noch erwähnt 1 *Sam.* X, 5; 1 *Kön.* I, 40; *Jes.* V, 12; *Jer.* XLVIII, 36, vielleicht auch *Ps.* LXXXVII, 7 (vgl. *Matth.* IX, 23; XI, 17; *Luk.* VII, 32 1 *Cor.* XIV, 7; *Offenb.* XVIII, 22). Wir bringen diese Einzelheiten in Erinnerung, um der schulmäßigen Auffassung von Israels Volksleben soviel als möglich entgegenzutreten und auch auf die fröhlich lärmende Seite desselben — welche bei der Beurteilung der Volkspoesie nicht übersehen werden darf — die Aufmerksamkeit zu richten.

¹¹⁾ Die beiden ersten Namen werden § 106 N. 1 und in Hptstck XVII erklärt. Das Wort *הַיְדוּתָהּ* ist abzuleiten von dem sehr gebräuchlichen *הַיְדוּתָהּ*, öffentlich verkünden, rühmen, und bezeichnet demnach: *Danksagung*, zuweilen auch das Lied, dessen Hauptinhalt sie bildet. Siehe z. B. *Ps.* LXIX, 31 (par. שִׁיר); XCV, 2 (par. זְמִירוֹת; C, 4 (par. הַיְדוּתָהּ). In den Überschriften der Psalmen finden sich noch andere Wörter, welche eine bestimmte Art von Liedern anzugeben scheinen; die eigentliche Bedeutung der meisten dieser Ausdrücke ist indessen unsicher. Vgl. § 107 Nr. 3. Dies ist auch gewissermaßen mit dem zusammengesetzten Namen, שִׁיר יְדִידוֹת, *Ps.* XLV, 1 der Fall. Wenn die Vokale richtig sind, so muß die Übersetzung lauten: *carmen amatarum*, wie Hengstenberg, *Die Psalmen*, II, 408 ff. nicht unrichtig bemerkt. Indessen ist das eine sonderbare Benennung, welche auch durch Hinweis auf *Ps.* XLV, 10, 15 nicht genügend erklärt wird. Wahrscheinlich muß man also lesen: שִׁיר יְדִידוֹת (vgl. *Jer.* XII, 7) und übersetzen *Liebeslied*, was mit dem Inhalt von *Ps.* XLV sehr gut übereinstimmt. Vielleicht dürfen wir annehmen, daß שִׁיר, obwohl es sonst nirgends im A. T. vorkommt, die gewöhnliche Bezeichnung war für Liebeslieder und so auch für Brautlieder.

¹²⁾ Wir brauchen hier nicht zu untersuchen, ob und wie מִשְׁלַּח zusammenhängt mit dem Zeitwort מִשַּׁל, herrschen. Nach Fleischer (bei Delitzsch, *Das salom. Spruchb.*, S. 41 f.) ist die Grundbedeutung: stehen, sich darstellen, und es ergiebt sich daraus 1. sich als etwas darstellen, es repräsentieren und 2. auf oder über etwas stehen, es aufrecht erhalten. Einfacher wäre die Ableitung der zwei Bedeutungen aus der Grundidee ordnen. Halten wir uns aber an den Sprachgebrauch im A. Testament, so müssen wir ausgehen von dem Begriff: gleichstellen, vergleichen. Deutlich tritt dies hervor in der species Nip'hal (*Ps.* XLIX, 13, 21; *Jes.* XIV, 10 u. s. w.), Hip'hil (*Jes.* XLVI, 5) und Hitph'ael (*Job* XXX, 19). Die verschiedenen Bedeutungen von מִשְׁלַּח hängen mit der ursprünglichen eng zusammen und lassen sich daraus ohne weiteres ableiten. Dieses Wort wird nämlich gebraucht: a. für Gleichnis, Sinnbild (*Ez.* XVII, 2; XXIV, 3; XXI, 5); b. für Sprichwort, vermutlich weil darin häufig eine Gleichstellung oder Vergleichung vorkommt (1 *Sam.* X, 12; XXIV, 14; *Ez.* XII, 22 f.; XVIII, 2 f.); demgemäß auch in den Redeweisen „zu einem Sprichwort werden“ oder „machen“, d. h. sprichwörtlich unglücklich, erniedrigt, geschmäht werden (*Deut.* XXVIII, 37; 1 *Kön.* IX, 7; 2 *Chron.* VII, 20; *Jer.* XXIV, 9; *Ez.* XIV, 8; *Ps.* XLIV, 15; LXIX, 12; in manchen dieser Stellen paßt auch die Bedeutung, welche sogleich unter d angegeben werden wird); c. für Spruch, Sinnspruch, und zwar α. für einen einzelnen, losen Spruch (*Spr.* I, 1, 6; X, 1; XXV, 1; XXVI, 7, 9; *Job* XIII, 12; *Pred.* XII, 9; auch 1 *Kön.* V, 12, obwohl hier wie an einzelnen anderen dieser Stellen מִשְׁלַּח in weiterem Sinn gebraucht sein kann und auch die Gleichnisse und Sprichwörter umfassen kann), β. für Spruchrede, Sinn-gedicht (*Ps.* XLIV, 5; LXXVIII, 2; *Job* XXVII, 1; XXIX, 1); d. für Spott- oder Schimpfrede, in der treffende Vergleichen eine hervorragende Stelle einzunehmen pflegen (*Mich.* II, 4; *Hab.* II, 6; *Jes.* XIV, 4); e. für sentiöses Gedicht (*Num.* XXIII, 7, 18; XXIV, 3, 15, 20, 21, 23), wo jedesmal von Bileam gesagt wird: „er hob an sein *masjäl* und sprach“; auch wir sagen: Bileams Segenssprüche, weil in der That seine bilderreichen Aussprüche über die Zukunft Israels und der Völker mehr Sprüchen gleichkommen als lyrischen

Ergüssen. Das denominative מְשַׁלֵּם kommt vor in den verschiedenen Bedeutungen des Substantivums (vgl. *Ez.* XII, 23; XVI, 44; XVII, 2; XVIII, 3; XXIV, 3) und so auch das Phi'el מְשַׁלֵּם (*Ez.* XXI, 5). Erwähnung verdient nur *Num.* XXI, 27, wo ein Gedicht über Moab eingeleitet wird mit diesen Worten: „darum sagen die *mósjelîm*.“ Vergleicht man das Gedicht selbst, insbesondere Vs. 29, mit Stellen wie *Hab.* II, 6 ff.; *Jes.* XIV, 4 ff., so wird es wahrscheinlich, daß dieses und andere ähnliche Gedichte *masjál* und ihre Dichter *mósjelîm* hießen, weil sie Israels Feinde beschimpften oder verspotteten. Vgl. über die ganze Sache Hooykaas, *Gesch. van de beoefening der wijshcid onder de Hebreëen*, bl. 2 v., der mit Recht erkennt, daß מְשַׁלֵּם niemals mit שִׁיר verwechselt wird, niemals ein Lied bezeichnet, in welchem der Dichter seinen Gefühlen Luft macht, ausdrückt, was er leidet oder hofft oder bittet.

¹³⁾ Wenn wir das Wort *masjál* gebrauchen, um eine ganze Klasse von dichterischen Produkten zu bezeichnen, welche nicht zu der Kategorie von שִׁיר gehören, so umfaßt es, außer den verschiedenen Arten von Gedichten, die in N. 12 zur Sprache kamen, auch noch *a. die Fabel*. Wir haben davon im A. T. zwei Proben: *Richt.* IV, 7 ff. (Fabel von *Jotham*); *2. Kön.* XIV, 9 ff. von *Joas*, dem Könige von Israel), welche indessen in Prosa vorgetragen werden; *b. die Parabel*, z. B. die von *Nathan* (*2 Sam.* XII, 1 ff.) und die von *Jesaja* (*Kap. V*, 1 ff.). Weder an der einen, noch an der anderen Stelle wird das Wort *masjál* gebraucht; auch ist *Nathans* Fabel eine Erzählung in Prosa, und *Jesaja* nennt die seine um der Form willen, in der er sie vorträgt, „*das Lied* meines Geliebten in betreff seines Weingartens“, nichtsdestoweniger gehören beide zu dem genus *masjál*, wie aus den in N. 12 *a* angeführten Stellen hervorgeht; *c. das Rätsel* (חִידָה), worüber man vergleiche *Richt.* XIV, 12 f.; *1. Kön.* X, 1. Der enge Zusammenhang zwischen *masjál* und *chîda* geht aus *Ez.* XVII, 2; *Ps.* XLIX, 5; LXXVIII, 2 hervor, auch *Spr.* I, 6 werden neben den „Worten der Weisen“ ihre „Rätsel“ genannt, wobei es auf der Hand liegt, bestimmt an einen Teil von *Spr.* XXX zu denken (vgl. § 95 N. 11). Siehe ferner über die Grenzen des Begriffs *masjál* N. 14.

¹⁴⁾ Delitzsch (*Herzogs PRE¹* XIV, 697 ff.) belegt die Abschnitte, in welche er *Spr.* I, 7—IX einteilt, mit dem Namen von „Maschal-Liedern“, nach Hooykaas (a. a. O. S. 5) eine *contradictio in adjectis*. Dieses Bedenken ist nicht ganz ungerechtfertigt: es ist in der That nicht wahrscheinlich, daß die in Frage stehenden Abschnitte vom Dichter dazu bestimmt worden seien, gesungen zu werden; sie können darum auch eigentlich nicht *Lieder* genannt werden. Aber man wird sich entschließen müssen, letztgenanntes Wort in etwas weiterem Sinne zu gebrauchen. Unter den Psalmen giebt es solche — sowohl die Lehrgedichte im engeren Sinn (*Ps.* XXXVII; XLIX; LXXIII) wie auch die paränetischen Stücke (*Ps.* XV; XXV; XXXIV u. s. w.) — welche ebensowenig sich für den Gesang eignen und den Übergang von der lyrischen zu der gnomischen Poesie bilden, gleichwie z. B. umgekehrt *Spr.* III, 19—26 sich sehr stark der Liederdichtung nähert. Diese Übergangsformen müssen einen Namen haben, welcher, um seinem Zweck zu entsprechen, wird ausdrücken müssen, daß sie ebensowenig im eigentlichsten Sinn des Wortes zu der einen wie zu der anderen Klasse gehören. Übrigens hat Delitzsch selbst (a. a. O. S. 699) anheimgestellt, den Namen „Maschallieder“ zu ersetzen durch „Maschalreden“, „maschalartige Lehrdichtungen“.

¹⁵⁾ Man achte z. B. auf die schöne Schilderung von *Jobs* früherem Glück und seinem gegenwärtigen Elend (Kap. XXIX; XXX), auch auf das feierliche Beschwören seiner Unschuld (Kap. XXXI); ferner auf die Naturschilderungen (Kap. XXXVIII ff.). Natürlich wird nicht geleugnet, daß diese und andere Abschnitte derselben Art ihre Stelle im Buche *Job* mit Recht einnehmen, ja sogar mit der didaktischen Tendenz des Ganzen aufs engste zusammenhängen. Insofern gehören sie zu dem genus *masjâl* und sind sie das Werk nicht eines Sängers, sondern eines Weisen (vgl. unten § 97). Doch damit soll nicht geleugnet werden, daß z. B. *Job* XXIX, XXX an und für sich betrachtet eine Elegie ist, und daß einzelne Teile von *Job* XXXVIII an Erhabenheit den schönsten Produkten der lyrischen Poesie nicht nachstehen.

¹⁶⁾ Trotz der beinahe abgöttischen Verehrung, welche man früher und auch noch in unsrer Zeit dem Psalmbuche gezollt hat, kann doch schwerlich geleugnet werden, daß manche der darin enthaltenen Gedichte kaum den Namen Poesie beanspruchen können. Man denke z. B. an *Ps.* CXI; CXII oder an die Geschichtspsalmen CVI; CXXXVI. Ist in diesen Psalmen wenigstens die dichterische Form noch vorhanden, so fehlt diese im *Prediger* gewöhnlich ganz. — Wir lenken hierauf die Aufmerksamkeit, nicht weil die Autoren selbst einen Tadel verdienen, sondern weil bei der Bestimmung der Grenzen zwischen der lyrischen und der gnomischen Poesie gewöhnlich beide Epitheta betont werden, während doch vor allem feststehen muß, daß es Ausdrücke sind, die man gebraucht, um von *Poesie* zu reden.

¹⁷⁾ In Übereinstimmung mit den Überschriften werden von Bleek, Ewald und anderen *Sprüche*, *Prediger* und *Hoheslied* zusammengefügt als „Salomonische Schriften“. Dies verdient indessen keine Billigung: das *Hohelied* gehört nicht zu den zwei gnomischen Büchern, mit denen dagegen *Job* nahe verwandt ist. Die gnomische Gruppe kann ebenso gut der lyrischen, wie diese jener vorangehen.

¹⁸⁾ Wir erklären uns hiermit gegen Keil, der (Hävernicks *Einl.* III, 5—23) der Geschichte der hebr. Poesie einen Paragraphen widmet, aber sie einfach herleitet aus den Berichten, welche das A. Testament teils in den Überschriften der poetischen Bücher, teils in den historischen Büchern selbst giebt. Diese Methode läßt sich schon von dem von Keil eingenommenen Standpunkte aus nicht rechtfertigen. Denn — wie die folgende Untersuchung mehr im einzelnen nachweisen wird — 1. die Überschriften lassen uns hie und da im Stich, z. B. bei den anonymen Psalmen und bei manchen Teilen des Buches der *Sprüche*; 2. die Data der historischen Bücher sind an Zahl gering und auch unvollständig, überdies aber 3. stehen sie miteinander in Widerspruch: dies letzte gilt z. B. von den Berichten des 1. Buches der *Chronika* über David, vergl. mit denjenigen der Bücher *Samuel*. — Es geschieht deshalb ganz in Übereinstimmung mit der Art der Sache, wenn wir uns jeglicher allgemeinen Betrachtung über die Geschichte der Poesie in Israel enthalten. Auch die Geschichte der Praxis der Weisheit unter den Hebräern — wovon Hooykaas in dem angeführten Werke eine Probe geliefert hat — stützt sich ganz und gar auf das Resultat der kritischen Untersuchung der Bücher *Sprüche*, *Job*, *Prediger* (und der *Sprüche* des *Jesus Sirach*) und muß darum vorläufig unterbleiben.

§ 94. Die Form der israelitischen Poesie.

Die dichterische Rede unterscheidet sich von der prosaischen zu allererst in den Gedanken und im Stil. Welcher Art dieser Unterschied ist, braucht hier nicht nachgewiesen zu werden. Nur das verdient hervorgehoben zu werden, daß auch bei den Israeliten die Erhabenheit und Ungewöhnlichkeit der poetischen Gedanken den Gebrauch solcher Wörter zur Folge hat, welche in den prosaischen Schriften vergebens gesucht werden. Der Dichter entlehnte sie entweder der vergangenen Zeit oder der Volkssprache, die sicherlich auch in Israel in ihren verschiedenen Dialekten Schätze besaß, welche in die konventionelle, litterarische Sprache, die gewöhnliche Prosa, nicht aufgenommen waren. Neben solchen Worten sind in der Poesie weniger bekannte grammatische Formen gebräuchlich, denen der Dichter entweder wegen ihres Wohlklanges oder um ihrer Kraft willen vor den alltäglichen den Vorzug giebt. Auch in der Wortfolge erlauben sich die Dichter Freiheiten, welche durch die eigenartige Weise, in der sie ihren Gegenstand auffassen, oder durch die Form ihrer Rede verlangt werden oder damit zusammenhängen ¹⁾).

¹⁾ Die vollständige Behandlung dieses Gegenstandes gehört in die Grammatik und Lexikographie. Vieles von dem, was früher darüber geschrieben wurde (u. a. von Lowth, l. c. p. 30 sqq. coll. 430 sqq.; G. J. L. Vogel, *De dialecto poetica carminum hebraeorum* [1764]; Ewald, *DAB.*¹ I, 52 ff.), ist jetzt veraltet und doch schwerlich durch etwas Besseres zu ersetzen. Bei dem relativ geringen Umfang des A. T. und der daraus sich ergebenden Unvollständigkeit unsrer Kenntnis der Geschichte der hebräischen Sprache wird es stets schwierig bleiben, jedesmal mit Sicherheit zu bestimmen, ob dieser oder jener Ausdruck poetisch ist oder nicht, ob er als Archaismus betrachtet werden muß oder nicht. Die größte Schwierigkeit liegt indessen in dem Zustand des überlieferten Textes. Um feststellen zu können, wie weit die dichterische Freiheit ging, würden wir auf die Reinheit dieses Textes müssen vertrauen können, aber hieran fehlt leider allzu viel. Besonders in den Psalmen und in *Job* ist die Zahl der verdorbenen Stellen sehr groß. Es läßt sich daher über diesen Gegenstand nicht viel mehr sagen als das wenige, was in den Text des Paragraphen aufgenommen wurde.

Aber nicht allein durch Gedanken, Stil, Wortfolge u. s. w. unterscheidet sich die Poesie von der Prosa. Sie unterscheidet sich davon auch formell, wie — auf die eine oder andere Weise — die gebundene Rede von derjenigen, welche sich ganz frei bewegt. Über die Frage, ob dies auch von der israelitischen Poesie gilt und, wenn das der Fall ist, in

welchem Sinne, hören wir zuerst das Altertum. Einige Zeugnisse desselben sind, wie es scheint, ganz unzweideutig: Flavius Josephus, Philo Alexandrinus und in ihrem Gefolge Eusebius von Caesarea, Hieronymus, Augustinus und andere versichern, daß die dichterischen Abschnitte des A. Testaments metrisch sind und nennen sogar die Versmaße, in denen einige derselben gedichtet sind¹⁾. Im Anschluß hieran sind früher und auch noch in der letzten Zeit zahlreiche Versuche gemacht worden, die metra aufzufinden, deren die israelitischen Dichter sich bedient haben²⁾. Nacheinander haben ihre Kraft daran erprobt u. a. Gomarus³⁾, M. Meibom⁴⁾, Hare⁵⁾, Anton⁶⁾, Jones⁷⁾, E. J. Greve⁸⁾, Bellermand⁹⁾, Saalschütz¹⁰⁾, E. Meier¹¹⁾, J. Levy¹²⁾, B. Neteler¹³⁾, G. Bickel¹⁴⁾ und P. G. Gietmann¹⁵⁾. Ihre Hypothesen gehen sehr weit auseinander. Während z. B. die meisten von ihnen sich an die masoretischen Vokale und Accente halten, verwerfen manche sie und setzen dafür andere, welche sie dem Arabischen oder dem Syrischen entlehnen, oder auch solche, die sie selbst erfunden haben. Denjenigen gegenüber, welche das Metrum in der regelmäßigen Abwechslung von *per se* langen und kurzen Silben bestehen lassen, stehen diejenigen, welche ausschließlich achten auf den Ton oder den Accent, und darum auf eine bestimmte Aufeinanderfolge von accentuierten und tonlosen Silben. Zeugen bereits diese und die übrigen hier nicht genannten Verschiedenheiten laut gegen die Erreichbarkeit des Zieles, nach welchem gestrebt wird, so erheben sich überdies gegen jede Hypothese im besonderen Bedenken, welche sie ganz unannehmbar machen¹⁶⁾. Das Mißglücken all dieser Versuche ist zu betrachten nicht als ein Hinweis, nun andere Wege einzuschlagen, sondern als Erfahrungsbeweis, daß das, was man sucht, nicht zu finden ist, weil es niemals bestanden hat: metrisch ist die israelitische Poesie nicht¹⁷⁾. Dies hindert indessen nicht, daß sie rhythmisch sein kann¹⁸⁾. Sofern Josephus und seine Schüler ihr diesen Charakter zuerkennen, können sie das Recht auf ihrer Seite haben; was ihre Zeugnisse mehr enthalten, muß als unglaubwürdig bezeichnet werden.¹⁸⁾

²⁾ Josephus, dessen Berichte als die ausführlichsten und deutlichsten voranstehen, spricht sich dreimal über diesen Gegenstand aus. Zunächst berichtet er, daß Moses nach dem Durchzuge durch das Rote Meer ein Lob- und Danklied verfertigte *ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ* (*Arch. Jud.* II. cap. 16 § 4). Später spricht er über *Deut.* XXXII, welches Gedicht er eine *ποίησις ἑξάμετρος* nennt (l. c. IV. cap. 8 § 44). Endlich berichtet er, daß David in seinem friedlichen Alter Oden und Hymnen auf Gott zusammenstellte, welche von verschiedenartigem Versmaße (*μέτρου ποικίλου*) waren, denn — so fährt er fort — *τοὺς*

μὲν τριμέτρους, τοὺς δὲ πενταμέτρους ἐποίησεν (l. l. VII cap. 12 § 3). — Philo erzählt, daß Moses sich in Ägypten aufser den Zahlen und der Geometrie τὴν τε ῥυθμικὴν καὶ ἁρμονικὴν καὶ μετρικὴν θεωρίαν καὶ μουσικὴν τὴν σύμ-
 πασαν angeeignet habe (*De vita Moys.* 1 § 5; Tom. II, 84 ed. Mangey). Bestimmter sind die Mitteilungen von Pseudo Philo, dem Autor des Traktats *De vita contempl.* Wenn die Therapeuten — so berichtet er § 10 (Tom. II, 484) — am Sabbattage beisammen sind, so singt einer von ihnen eine Hymne auf Gott, mag sie nun von ihm selbst oder von einem der alten Dichter verfertigt sein: μέτρα γὰρ καὶ μέλη καταλελοίπασι πολλὰ ἐπῶν τριμέτρων, προσοδίων, ὕμνων, παρασπονδείων, παραβωμίων, σιρασίων, χορικῶν, στροφαῖς πολυστροφοῖς εὖ διαμεμετρημένων. Von den Therapeuten im allgemeinen versichert er (l. l. § 3; Tom. II, 476): ποιοῦσιν ᾄσματα καὶ ὕμνους εἰς θεὸν διὰ παντοίων μέτρων καὶ μελῶν ἃ ῥυθμοῖς σεμνοτέροις ἀναγκαίως χαράττουσιν. Anderen nachfolgend, meint Carpzov (*Introd. ad libr. can. V. T. P.* II, 14), daß diese Ansichten widerlegt oder wenigstens abgeschwächt werden durch das, was Philo schreibt *Quod. det. pot. insid.* § 33 (Tom. I, 125), daß nämlich ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ποιητικῇ nicht zu finden ist μῦθου πλάσμα, noch auch φωνῆς μέτρα καὶ ῥυθμοὶ καὶ μέλη ἀκοᾶς διὰ μουσικῆς ψυχαγωγοῦνται. Doch dies ist unrichtig: Philo spricht a. a. O. nicht über die Poesie des A. T., sondern über die Schöpfung Gottes im allgemeinen — wie der Zusammenhang der Stelle deutlich beweist. Die Stelle bei Eusebius (*Praep. Evang. Lib. XI cap. 5*) verdient ganz mitgeteilt zu werden. Nachdem er über die Beredsamkeit der Hebräer gehandelt hat, fährt er also fort: εἶεν δ' ἂν αὐτοῖς καὶ ἔμμετροι ποιήσεις, ὡς ἡ μεγάλη Μωσέως ᾠδὴ (d. h. *Deut.* XXXII) καὶ τοῦ Δαβὶδ ὁ ῥιθὴ ψαλμὸς (d. i. *Ps.* CXIX), τῷ καλουμένῳ παρ' Ἑλλήσιν ἡρώδῳ μέτρῳ συντεταγμένοι. Φασὶ γοὺν ἐξάμετρα εἶναι ταῦτα, δι' ἑκκαίδεκα συλλαβῶν πεποιημένα. Καὶ τὰ λοιπὰ δὲ τὰ παρ' αὐτοῖς στιχῆρη δι' ἐπῶν λέγεται τριμέτρων τε καὶ τετραμέτρων κατὰ τὴν οἰκείαν αὐτῶν συγκεῖσθαι φωνήν. — Hieronymus kommt mehrmals auf die Versmaße des A. T. zu sprechen (vgl. seine *Praef. in Chron. Eusebii*; *Praef. comment. in Job*, *in Threnos*; *Epist. ad Paulinum*). Beachtung verdient 1. sein häufiges Sichberufen auf die Autorität seiner Vorgänger: daß *Deut.* XXXII, das Lied des Jesaja, die Sprüche Salomos und das Buch *Job* in Hexametern und Pentametern geschrieben seien, bestätigt er durch Hinweis auf Josephus und Origenes (*Praef. in Chron. Eusebii*); sonst läßt er sich also vernehmen: „Quod si cui incredulum videatur, metro scilicet apud Hebraeos in morem nostri Flacci, graecique Pindari et Alcaeï et Sapphus vel Psalterium, vel Lamentationes Jeremiae, vel omnia fere scripturarum cantica comprehendi, legat Philonem, Josephum, Origenem, Caesariensem Eusebium atque eorum testimoniis me verum dicere comprobabit“ (*Praef. in Job*); 2. seine Aussprüche, in denen er das Metrum einzelner Stücke bestimmt angiebt. Aufser der oben bereits genannten Stelle aus der *Praef. in Chron. Eusebii* kommen hier in Betracht die *Praef. in Job*, wo er versichert, daß dieses Buch von Kap. III, 3 bis Kap. XLII, 6 in Hexametern geschrieben sei: „hexametri versus sunt, dactylo spondeoque currentes et propter linguae idioma crebro recipientes et alios pedes, non earumdem syllabarum, sed eorumdem temporum. Interdum quoque rhythmus ipse dulcis et tinnulus fertur, numeris pedum solutis, quod metrici magis quam simplex tector intelligent“; ferner die *Praef. in Thren. Jer.*, wo er sich

also ausspricht: „Habes in Lamentationibus Jeremiae quatuor Alphabeta e quibus duo prima quasi Sapphico metro scripta sunt, quia tres versiculos, qui sibi connexi sunt et ab una littera incipiunt heroicum comma concludit. Tertium vero Alphabetum trimetro scriptum est et a ternis litteris sed iisdem terni versus incipiunt. Quartum Alphabetum simile est primo et secundo. Proverbia quoque Salomonis extremum concludit Alphabetum, quod tetrametro Jambico supputatur, ab eo loco ubi dicitur: *Mulierem fortem quis inveniet* (Spr. XXXI, 10)“. — Augustinus verstand das Hebräische nicht, wie er selbst zugiebt, und erklärt, darum auch über die *Metra* der hebr. Poesie nicht urteilen zu können. Aber zugleich bezeugt er in betreff der Psalmen: „certis eos constare numeris credo illis qui eam linguam probe callent“ (*Epist.* 131 *ad Mumerium*). — Mit größerem Selbstvertrauen spricht sich Isidorus *Hispalensis* (*Origin.* I, 18). „Carmen heroicum“ — so schreibt er — „omnibus quoque metris prius est. Hoc primum Moses in cantico Deuteronomii (d. h. Kap. XXXII) longe ante Pherecydem et Homerum cecinisse probatur. Unde et apparet antiquius fuisse apud Hebraeos studium carminum quam apud gentiles. Siquidem et Jobus, Mosi temporibus adaequatus hexametro versu, dactylo, spondeoque decurrit.“

Andere Zeugnisse von geringerer Bedeutung lassen wir unerwähnt. Nur dies eine möge noch gesagt sein, daß der Bericht des Eusebius keinen Glauben fand bei dem Kaiser Julian, wie aus dem, was *Cyrillus* mitteilt, hervorgeht (*Contr. Julianum* Lib. VII, 2). — Das Urteil über den Wert dieser Berichte wird in N. 19 abgegeben werden. Wir bemerken jetzt nur 1. daß unsre Zeugen offenbar von einem syllabischen Metrum sprechen; so mußten wenigstens ihre Leser, die kein anderes Metrum kannten und die Namen Hexameter, Pentameter, Dactylus u. s. w. lasen, ihre Worte verstehen. Diesem Sprachgebrauch schliessen auch wir uns an: es erhebt sich deshalb hier die Frage, ob die hebräischen Verse sich in eine bestimmte Anzahl von Füßen teilen lassen, welche selbst wiederum aus zwei oder mehr Syllaben von bestimmter Länge oder Ton bestehen. Man beachte vor allem die Stelle des Eusebius und des Hieronymus, *Praef. in Job*; 2. daß die Einheit, auf welche die Berichte der Kirchenväter nach ihrer eigenen Meinung bezogen werden müssen, gewöhnlich der masoretische Vers ist, manchmal aber auch ein Teil desselben. Wenn z. B. versichert wird, daß *Deut.* XXXII hexametrisch ist (Joseph., Euseb., Hieron.) und daß die Verse 16 Syllabi haben (Euseb.), so bezieht sich das auf Verse wie V. 3, 5, 12 u. s. w., im allgemeinen auf die Disticha; oder auf halbe Verse wie V. 2, 4, 6 u. s. w., im allgemeinen auf die Hälften der Tetra-sticha, welche im Lied des Moses am häufigsten vorkommen.

³⁾ Die hier folgende Übersicht macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit und enthält hinsichtlich der darin aufgenommenen Systeme nur das Hauptsächlichste. Wer mehr verlangt, der greife u. a. zu J. A. Starck, *Davidis aliorumque poett. Hebr. carm.*, Libri V, vol. I, p. 612 sqq.; J. A. Cramer, *Die Psalmen*, I, 293 ff. (*Untersuchung, ob die bibl. Gedichte in abgemessenen oder gereimten Versen abgefaßt sind*); Rosenmüller in Lowth l. c. p. 433 sqq.; de Wette, *Comment. über die Psalmen* (V. Aufl. von G. Bauer, S. 32 ff.); Wenrich l. c. p. 214 sqq.; Keil in Hävernicks *Einl.* III, 60 ff.; Budde, *Über vermeintliche metrische Formen in der hebr. Poesie* (*St. u. Kr.* 1874, S. 747—764).

F. Gomarus († 1641) liefs im Jahre 1637 erscheinen: *Davidis lyra s. nova Hebr. S. S. ars poetica*, abgedruckt in seinen *Opp. theol. omnia* (ed. II, Amst. 1664), II, 313—366. Er beginnt (cap. I) mit der Bestimmung der Länge der Silben, die er ganz von den Vokalen abhängen läfst: eine Silbe mit einem kurzen Vokal wird durch Position nicht lang. Danach zählt er die Füße auf, welche in den hebräischen Gedichten vorkommen: es sind *primarii* oder *secundarii* (d. h. solche, welche nur mit den *primarii* verbunden oder an ihrer Stelle vorkommen); die erstgenannten sind 9 an der Zahl: Jambus, Trochaeus, Dactylus, Anapästus Jonicus a maiori und a minori, Antispastus, Choriambus, Paeon primus oder quartus (oder statt beider Creticus); zu den letztgenannten gehört der Spondeus. Die Füße haben 3 *affectiones*: *synaeresis* (zwei kurze werden ersetzt durch eine lange); *dialysis* (das Umgekehrte); *commutatio* (quum pedis unius loco affinis vel usu ferente alienus substituitur). Ferner bespricht er (cap. III) die *carminum genera*: es sind 9 an Zahl und benannt nach den *pedes primarii*, aus denen sie bestehen, falls sie *pura* sind; aber sie können auch *mixta* sein, d. h. andere Füße aufnehmen an Stelle derjenigen, nach denen sie genannt sind; und zwar *mixta analogia*, aber auch *anomala*, dies letzte, wenn die *pedes primarii* ersetzt werden durch Füße, welche damit nicht übereinstimmen. Ferner sind die Gedichte *perfecta* (bestehend aus der bestimmten Anzahl von Füßen) oder *imperfecta* (d. h. *catalectica* oder *hypercatalectica*). In cap. IV—XXII werden dann für diese 9 Sorten *canones* vorgetragen und diese durch Beispiele aus dem A. T. und durch Parallelen aus den griechischen Lyrikern erklärt. Endlich finden wir in cap. XXIII *canones de Hebr. S. S. poematibus*, wovon nur der erste hier einen Platz finden möge. *Omnia S. S. poemata Hebraea variis ac promiscuis generibus constant*. Die Analyse einer Zahl von Gedichten des A. T. beschließt die *ars poetica*. — Das System des Gomarus, welches D. Heinsius, l'Empereur und andere gebilligt haben, ward angefochten von L. Cappellus, *Ad nov. Davidis lyr. animadversiones* (Salm. 1643), aufs neue herausgegeben in seinen *Critica Sacra* p. 651—666.

⁴⁾ M. Meibom, *Davidis psalmi XII et totidem S. S. V. T. integra capita* (Amstel. 1698) und in anderen Schriften (vgl. Carpzovii *Introd. ad V. T.* P. II, p. 19—21) verspricht aufser einer gründlichen Reinigung des Textes des A. T. auch eine Wiederherstellung des ursprünglichen Metrums. Wirklich läfst er einige Psalmen im Original und in Übersetzungen abdrucken, doch es erhellt nicht, welches nach seinem Urteil ihr Versmafs ist. Hatten seine Ideen darüber ebenso grofsen Wert wie die vermessenen Vermutungen, mit denen er den Text des A. T. zu reinigen strebt, dann ist es nicht zu beklagen, dafs sie mit ihm ins Grab gesunken sind.

⁵⁾ F. Hare gab heraus: *Psalmorum liber in versiculos metricè divisus et ope metrices multis in locis integritati suae restitutus* (Lond. 1736). Das darin vorgetragene System der Metrik wird zerlegt und angefochten von Chr. Weise in einem Programm, welches von Rosenmüller in seine Ausgabe von Lowth l. c. p. 699—740 aufgenommen worden ist, wo man auch eine *brevis confutatio metrices Harianae* von Lowth selbst findet, als Compendium einer ausführlicheren Abhandlung, zu London im Jahre 1766 erschienen. Die Regeln dieser Metrik brauchen hier nicht alle mitgeteilt werden; es genügt,

wenn man weiß, daß nach Hare die Füße aus zwei Silben bestehen, daß jede Silbe von dem Dichter entweder lang oder kurz gebraucht werden kann; daß die Verszeilen mit einer ungeraden Zahl von Silben als trochäische, mit einer geraden Zahl als jambische gelten. So sind z. B. Ps. CXI, 1 a und b jambische Dimeter — wenn man nämlich ׀ als lange Silbe ansieht und sich all die übrigen Schlüsse in Hares Prosodie gefallen läßt. Trotz der großen Freiheit, welche sie ihm gewährt, erlaubt er sich mannigfache Abweichungen davon, um sie auf die alttestamentlichen Gedichte anwenden zu können.

6) Antons Schriften über diesen Gegenstand sind: *Coniectura de metro Hebr., psalm. exemplis illustr.* (Lips. 1770); *Vindiciae disput. de metr. Hebr.* (Lips. 1771); *Editiones in qua Pss. ad metrum revocabuntur etc. specimen* (Viteb. 1780); *Salomonis carmen melicum, quod Cant. Canticorum vocatur etc.* (Viteb. 1800). Das hebräische Metrum ist nach Anton ganz eigenartig und ebenso wenig mit dem griechischen wie mit dem arabischen zu verwechseln; es hängt von den Accenten ab, welche geachtet werden müssen, jeden Fuß zu schließen, sodaß nur Jamben und Anapaeste vorkommen können (*Coniect. de metr. etc.* p. 11 sq., 15 sq.). Indessen erfordert die Anwendung dieser allgemeinen Regel auf die vorhandenen Gedichte mannigfache Abweichungen und Freiheiten, wie sich nachweisen läßt aus *lex II: vocabulum trium syllabarum non necessario anapaestum efficit, sed eius prima pedi proximo sustinendo inservire potest*. Schon an und für sich ist dieses Gesetz befremdend, da es der Einführung von neuen Accenten gleichkommt; doch wird es noch sonderbarer durch die Anwendung, z. B. auf Ps. CXI, 3 a, wo die beiden Silben ׀ הִלֵּל einen Jambus bilden und demnach ׀ als lange Silbe gilt. Die übrigen *leges* kann man l. l. p. 17—19 nachlesen: sie sind ebenso befremdend wie die II.

7) G. Jones, *Poëseos Asiat. commentt.* ed. Eichhorn pag. 61—65 giebt über die hebr. Metrik nur einige Winke. Er hält die geschlossenen Silben und diejenigen mit Semivokalen für lang; die geöffneten, zu denen er auch die Buchstaben mit scheva mobile rechnet, für kurz. Ferner nimmt er an, daß die hebr. Versmaße mit den arabischen eng verwandt sind. Wirklich kann man, wenn man die Quantität der Silben nach den Regeln von Jones bestimmt, in den meisten Versen eins der arabischen Metra — oder wenigstens etwas, was dem einigermaßen ähnlich sieht — wiederfinden. Doch fällt sogleich in die Augen, daß die Verse ein und desselben Gedichtes nicht in demselben Metrum geschrieben sind, sondern im Gegenteil stark von einander abweichen. Jones nimmt denn auch an, daß die hebr. Dichter die verschiedenen Versmaße durcheinander gebrauchen, ebenso wie Pindar und die griechischen Tragiker.

8) Der Holländer E. J. Greve hat der hebr. Metrik unglaublich viel Arbeit gewidmet und durch zahlreiche Proben, in denen er seine Ideen zur Anwendung bringt, die Beurteilung bequem gemacht. Die hauptsächlichsten Schriften sind: *Ultima capp. libri Jobi ad Graec. vers. recensita notisque instructa, Pars I complectens capp. XXXVIII und XXXIX* (Daventr. 1788); *Pars II compl. capp. XL—XLII, 6 und das libellum de metris* (Burgsteinf. 1791); *Vaticinia Nahumi et Habacuci. Edit. metr.* (Amst. 1793); *Vatt. Jesajae pars cont. carmina a cap. XL ad LVI, 9. Hebraica ad numeros recensuit vers. not. adiecit E. J. G. Acc. interpr. Belg.* (Amst. 1810). Er beginnt damit, daß er die masoretischen Vokale völlig verwirft, und er bietet dann auch in seinen

Textausgaben ein ganz neues System, in welchem u. a. die Schevas nicht vorkommen. Das Silbenmaß bestimmt er, wie folgt: offene Silben sind kurz; geschlossene und solche, in denen ruhende Buchstaben vorkommen, lang (*Ultima capp. Job* etc. II, 146 sqq.); von dieser Regel giebt es indessen zahlreiche — und höchst befremdende — Ausnahmen; manche Ausgänge z. B., welche der Regel nach lang sein müßten, werden als kurz gerechnet oder als *incipites*. Es giebt drei carminum genera: Jambicum, Trochaicum, Anapaesticum, von denen jedes einzelne nach der Zahl der Füße, welche eine Versreihe bilden, in Unterabteilungen zerlegt wird. Wenn Greve diese Arten im A. T. nachzuweisen versucht, so zeigt sich alsbald, daß die hebräischen Dichter sich bei ihrem Gebrauche keine einzige Freiheit nicht erlaubt haben. So wird z. B. der *iambicus trimeter* mit folgenden Worten beschrieben (l. l. p. 165): „versus iambicus trimeter Hebraeorum in sexta sede iambum, saltem anapaestum aut amphimacrum habet, in ceteris cum hos ipsos pedes, tum spondeum, modo ne saepius ter in eodem versiculo nec proximis locis recurrat; anapaesti etiam seu cretici tribus plures ut ne adsint; dactylus quoque et tribrachys permissus, sed usus illorum minus frequens.“ So ist es auch mit den anderen Arten. Dazu nehme man nun noch die folgenden Aussprüche: 1. Carmina Hebr. generis et formae variae sunt, alia Lyricorum more inaequalibus versibus composita, alia ad eandem mensuram continuata (p. 163); 2. versiculi plerumque liberalius extensi; pedum quantitas, ubi ad modulationem sustinendam opus, accurate observata, in aliis variata liberius; nonnumquam versiculi dimitiati carmini inserti, aut in fine sententiarum syllabâ breviores ac iterum clausulae formandae redundantes; ac generatim maior fere naturae et motuum animi quam praeceptorum artisque observatio habita (p. 163 sq.). Trotz dieser Freiheit passen die Verse des A. Testaments in Greves System nicht, wenn nicht der Text an sehr vielen Stellen emendiert, ergänzt und von vielen Glossen gereinigt wird, wobei die Übersetzung der LXX ihm wichtige Dienste leistet. Aber auch der wohlwollendste Beurteiler kann häufig für Greves kritische Hypothesen keinen anderen Grund finden als — sein System der Metrik, welches also durch den auf diese Weise erhaltenen Text nicht empfohlen wird.

⁹⁾ J. J. Belleremann, *Versuch über die Metrik der Hebräer* (Berl. 1813). Sein System steht in enger Verbindung mit dem nun schon längst veralteten *systema trium morarum*, welches er denn auch zuerst (S. 1—48) entwickelt. Weiter (S. 49—79) behandelt er die Lehre von der Betonung und den Accenten und bahnt sich auf diese Weise den Weg zur Entwicklung seiner Ideen über das Metrum; er stützt sich nämlich ganz und gar auf die Accente: die Silbe mit dem Ton ist lang, die Silbe ohne den Ton ist kurz. Auf Grund dieser Regel findet Belleremann in den Versen des A. Testaments allerlei Füße von zwei, drei und vier Silben. In jedem Verse dominiert einer dieser Füße und darnach erhält er seinen Namen. „Die gewöhnlichen Dichterfüße sind Jamben und Anapästen, abwechselnd mit Trochäen und Tribrachys. Die Verse werden daher oft polyschematisch“ (S. 96). Aber nicht nur hierin unterscheiden sich die hebräischen Gedichte von den griechischen und lateinischen: der Dichter erlaubt sich auch sonst noch viele Freiheiten (S. 95 ff.). Das zeigt sich sehr deutlich bei der Anwendung dieser Gedanken auf die alphabetischen Lieder (S. 98—158), dann auf nicht-alphabetische (S. 159—189),

endlich auf die *psalmi hammaäloth* (S. 190—209). Vielleicht wird Beller-
manns Metrik am besten gekennzeichnet durch eine einzige Probe, welche
Ps. CXI entlehnt werden kann. Die ersten 3 Verse werden also gelesen und
abgeteilt:

- Vs. 1. Ödēh | Jōvāh | b'cöl-lēbāb
Bsōd | jschārīm | vēdāh.
Vs. 2. Gdōlim | māsē | Jōvāh
Drüşchīm | l'cöl-chēf- | zēhēm.
Vs. 3. Hōd | v'hādār | pōlō
V'zīdkāthō | ōmā- | dēth lāād.

Die Unregelmäßigkeiten in Vs. 1*b*, Vs. 3*a*, 2*b* fallen ohne weiteres ins Auge;
ebenso die sonderbare Art, in welcher die sogen. Jamben mit Anapästen ab-
wechseln (V. 1*a*, 3*b* [bis]).

¹⁰⁾ Das System von Saalschütz (*Von der Form der hebr. Poesie, nebst
einer Abhandlung über die Musik der Hebräer* [Königsb. 1825]; *Form und
Geist der bibl. hebr. Poesie* [Königsb. 1853]) ist gerade das umgekehrte von
dem Bellermanns, wie er das auch selbst anerkannt hat (*Form und Geist*
S. 22). Saalschütz läßt nämlich den masoretischen Accenten ihre Bedeutung,
bestreitet aber, daß sie die Aussprache der Wörter, welche zusammen einen
Vers bilden, beherrschen dürfen. Aus der Analogie der verwandten Sprachen und
aus der jetzt noch herrschenden Gewohnheit der Juden schließt er, daß der
Ton bei der Aussprache auf die vorletzte Silbe fiel. Davon ausgehend, findet
er in den hebräischen Versen durchgängig Dactylen, Spondäen und Trochäen
und es gelingt ihm dann, sie als — sehr freie — Hexameter zu skandieren. Zur
Empfehlung dieses Resultates, beruft er sich auf die Übereinstimmung mit den
Berichten der Alten (vgl. N. 2). Wiederum läßt sich auch dieses System am
besten aus einzelnen Proben erkennen: *Ps. CXXI*, 1, 2 finden sich zwei Hexa-
meter, die folgendermaßen zu lesen sind (S. 33, 37):

Ēssā | ēnāi ēl hē- | hārīm mē- | ājīn | jābö | ēsrī
Ēsrī mē- | im ā- | dōnāi | ōsēh schā- | mājīm vā- | ārēz.

Man beachte ferner die Beispiele S. 38 ff.

¹¹⁾ E. Meier hat nicht nur in einer besonderen Schrift (*Die Form der
hebr. Poesie nachgewiesen* [Tübing. 1853]) seine Gedanken über die Versmaße
der alten Hebräer entwickelt, sondern dieselben auch auf die dichterischen Ab-
schnitte des A. Testaments angewendet (*Das Hohelied in deutscher Übersetzung,
Erklärung und kritische Textausgabe* [Tübing. 1854]; *Die poet. Bücher des
A. T. übers. und erläutert* [Stuttg. 1854]; *Übersetzung und Erklärung des
Debora-Liedes* [Tübing. 1859]). Es ist einigermaßen zweifelhaft, ob wir wohl
berechtigt sind, ihn unter die Vertreter eines syllabischen Metrums zu rechnen,
in jedem Fall steht er auf der Grenze dieser Auffassung. Er teilt nämlich den
Text der poetischen Stücke in sehr kleine Verszeilen; in jeder Verszeile sind
enthalten zwei Silben mit dem Ton und ferner noch so viele tonlose Silben,
als dem Dichter beliebt; der Ton wird angegeben durch den masoretischen
Accent, doch können auch solche Silben, welche diesen nicht haben, von dem
Dichter (und müssen also auch von uns bei der Aussprache) gleichsam mit einem
zweiten, hinzukommenden Ton bezeichnet werden — sodaß bisweilen ein ein-
ziges Wort eine Zeile bildet. Die Strophen bestehen aus 4, 8, 12, zuweilen

auch aus 6, 10, 5, 9 solcher Zeilen. Welche Strophen das Lied bilden, wird nach Meiers Meinung, was die Psalmen betrifft, hin und wieder durch die Überschriften angedeutet (siehe hierüber § 107 N. 11). Bei der Anwendung seines Systems auf die alttestamentlichen Gedichte ergibt sich, daß ihr Text stark verdorben ist: es ist gar nicht selten, daß Meier entweder einzelne Worte oder ganze Zeilen als später eingeschoben verwirft, oder daß er bei Anwendung seines Systems Lücken entdeckt, welche er durch Vermutungen ergänzen zu können meint. Auf das eine und andere kommen wir später noch zurück. Hier mag nur eine einzelne Probe ihre Stelle finden. Lamechs Lied (*Gen.* IV, 23, 24) besteht aus 12 Verszeilen, nämlich (S. 27):

Adá vezillà	○ — ○ ○ —
schemáan qolí!	○ — ○ ○ —
nesche Lémèk	○ ○ — —
haaséna imratì	○ ○ — ○ ○ ○ —
Ki ísch haràgti	○ — ○ — ○
lefíze 'ì	○ — ○ —
vejélèd	○ — —
lechábburatì	○ — ○ ○ —
Ki schíbatàjim	○ — ○ — ○
júqqam Qàin	— ○ — ○
ve—Lémèk	○ — —
schibím verschibà	○ — ○ ○ —

In gleicher Weise wird das Brunnenlied, *Num.* XXI, 17 f., in 8 Zeilen geteilt u. s. w. u. s. w.

¹²⁾ Ley hat sein System in einer ganzen Reihe von Schriften und Abhandlungen entwickelt: *Die metrischen Formen der hebr. Poesie* (Leipz. 1866); *Über die Allitteration im Hebr.* (*ZdMG.* XX, 180—184); *Über Rhythmus u. Strophenbau der hebr. Poesie* (*Jahrb. für Philol. u. Pädagogik*, 1871—72); *Grundzüge des Rhythmus, des Vers- u. Strophenbaues in der hebr. Poesie* (Halle 1875; vgl. Riehm in *StuKr.* 1877 S. 573—577); endlich modifiziert im *Leitfaden der Metrik der hebr. Poesie* (Halle 1887). Die Unterteile eines Verses heißen bei Ley metra (deutlicher: Füße). Ein metrum wird gebildet durch eine Silbe mit dem Ton, der eine oder mehrere tonlose Silben vorausgehen, der zuweilen auch wohl eine tonlose Silbe folgt. Der Ton („Hochton“) wird angegeben durch den masor. Accent; in längeren Worten hat außer der accentuierten Silbe noch eine andere den Ton („Tiefton“). Der Vers ist je nach der Zahl der metra, welche ihn bilden, Oktameter oder Hexameter oder Dekameter oder Pentameter. Jeder von diesen Versen kann auf mehr als eine Weise in *membra* oder *στίχοι* eingeteilt sein, z. B. der Oktameter entweder in 2 Zeilen von 4 metra, oder in 3 Zeilen von 3, 2, 3 (auch 3, 3, 2 und 2, 3, 3) metra; der Dekameter entweder in 2 Zeilen von 5 (= 4 Hemistichen von 3, 2 oder 2, 3) metra oder in 3 Zeilen von 3, 4, 3 oder 4, 2, 4 u. s. w. metra, oder endlich in 5 Zeilen von 2 metra (u. a. *Ps.* L, 1; CIX, 2). Zwei oder mehr Verse zusammen bilden eine Strophe; ihr Anfang oder ihr Ende wird zuweilen angegeben durch einen Vers von mehr oder weniger als gewöhnlicher Länge („Grundbasen“, „Schlußbasen“). Die Verse und die Strophen eines Gedichtes brauchen nicht einander gleich zu sein, wenn nur in ihrem Wechsel eine gewisse Regelmäßigkeit zu erkennen ist. — In

dem zweiten Teil des Leitfadens werden Ps. I—XLI in metrischer Einteilung abgedruckt und analysiert, zum Beweise dafür, daß die Teilung in Strophen mit dem Sinn und dem Plan des Gedichtes harmoniert. Dabei wird hie und da von der masoret. Verseinteilung abgewichen und an mehreren Stellen der Text verbessert (vgl. *Emendationen zu den Psalmen mit Hülfe der Metrik*, *StuKr.* 1877 S. 501—510).

¹³⁾ Abweichend von der chronologischen Reihenfolge lasse ich auf das System von Ley das nah verwandte System von Neteler folgen (*Anfang der hebr. Metrik der Psalmen*, Münster 1871; *Grundzüge der hebr. Metrik der Psalmen*, Münster, 1879). Auch bei ihm enthält jedes Versmaß (oder Fuß) eine Silbe mit dem Ton und dazu noch eine oder zwei tonlose Silben; der Hauptton wird angegeben durch den masoret. Accent; außer diesem kommt in demselben Wort häufig ein Nebenton vor, zuweilen durch das Metheg angedeutet. Ausgehend von den alphabetischen Psalmen CXI, CXII u. s. w. versucht nun N. nachzuweisen, daß diese, aber so auch andere Gedichte aus — meistens strophisch verbundenen — Versen von ungefähr ebensovielen Füßen bestehen. So sind Ps. CXI, CXII sechsfüßig; Ps. CXLV, II bestehen aus Strophen von 2 Versen, jeder von 5 oder 6 Füßen; Ps. CXLV aus Strophen von 3 Versen, jeder von 5—8 Füßen u. s. w. Wie der Autor selbst sagt, wird das System hie und da noch eine Modifikation erleiden müssen (*Grundzüge* S. 23 f.), aber es ist davon nur eine nähere Bestätigung der Hauptgedanken zu erwarten.

¹⁴⁾ Das System von Bickel lernt man kennen aus seinen *Metrices biblicae regulae exemplis illustratae* (Innsbruck 1879); *Supplementum ad Metr. bibl. etc.* (ibid.); *ZdMG.* XXXIII, 701—706; XXXIV, 557—563; XXXV, 415—422; *Carmina V. T. metrica. Notas crit. et dissert. de re metrica Hebr. adiecit* G. B. Innsbruck 1882); *Dichtungen der Hebräer, zum erstenmal nach dem Versmaße der Urtexte übers.* (ibid.); *Kritische Bearbeitung der Proverbien, mit einem Anhang über die Strophik des Ecclesiasticus* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes V [1891], S. 79 ff., 191 ff., 271 ff.) und noch einige andere da und dort zerstreute Aufsätze. Nach seiner eigenen Erklärung „beruht die hebr. Metrik auf denselben Grundlagen, wie die syrische und die aus dieser entstandene christlich-griechische; nämlich auf Silbenzählung, Nichtberücksichtigung der Quantität, regelmässigem Wechsel betonter Silben mit unbetonten, Identität des metrischen und grammatischen Accenten, Zusammenfallen der Verszeilen (Stichen) mit den Sinnesabschnitten und Vereinigung gleichartiger oder ungleichartiger Stichen zu gleichmäßig wiederkehrenden Strophen“ (*ZdMG.* XXXV, 415). Vgl. hiermit noch die folgende Regel (S. 418): „Der metrische Accent trifft stets eine um die andere Silbe. Da die letzte Silbe des Stichos in der Senkung stehen soll, so haben die Stichen mit ungleicher Silbenzahl jambischen, die mit gleicher trochäischen Rhythmus. Die einzige Ausnahme bildet der viersilbige Vers, wenn er (in den Schematen 7. 4 | 7. 4 und 7. 7. 7 | 7. 4) mit den sieben-silbigen verbunden ist, indem er alsdann ebenfalls jambische Bewegung erhält.“ Es fällt in die Augen, daß mit diesem System eine völlige Änderung der Vokalisation und Accentuation gepaart gehen muß. Dies ist denn auch bei B. der Fall, der überdies mit großer Freiheit zu Werke geht beim Elidieren und bei dem Mitzählen oder Nichtmitzählen der Silben.

¹⁵⁾ Gietmann (*De re metrica Hebraeorum*, Freiburg i. B. 1880) ist ein Geistesverwandter von Bickel. Auch für ihn besteht der Vers aus einer bestimmten Zahl von Silben, abwechselnd mit dem Ton und ohne den Ton. Um dieses Resultat zu erhalten, verändert auch er die masoret. Vokalisation, teils nach dem Syrischen, teils nach dem Arabischen.

Bis zu einem gewissen Grade kann Merx als Vorgänger von Bickel und Gietmann gelten. Er behauptet nämlich (*Das Gedicht von Hiob* S. LXXXIV ff.), daß die Verszeilen oder *στίχοι* eine gleiche Zahl von Silben haben müssen oder wenigstens die einander entsprechenden Zeilen der aufeinander folgenden Strophen gleich lang sein müssen; läßt diese Gleichheit in dem masoret. Text noch hier und da zu wünschen übrig, so ist dies daraus zu erklären, daß seine Vokale die ursprüngliche Aussprache nicht rein wiedergeben. So scheint ihm „die Ansicht begründet, daß wir in dieser Silbenzahl des einzelnen Stichos das wahre Gesetz der poetischen Form bei den Hebräern haben, ähnlich wie die Syrer einfach die Silben zählten und die romanischen Völker dies noch heute thun, ohne ein quantitierendes oder accentuierendes Verssystem zu benutzen.“ Indessen ergibt sich aus den letzten Worten dieses Citats, daß B. und G. sich für ihren Wechsel von Silben mit und ohne Ton nicht auf Merx beziehen können.

¹⁶⁾ Welche Bedenken es sind, läßt sich nach der Beschreibung der verschiedenen Systeme (N. 3—15) leicht einsehen. Es verdient schon alsbald Beachtung, daß die späteren Schriftsteller nicht auf dem durch die früheren gelegten Fundament fortbauen, sondern daß jedes neue System von vorne an beginnt — so daß für uns nur die Kritik bezüglich des allerletzten übrig zu bleiben scheint. Dazu kommt, daß bei weitem die meisten Systeme außer demjenigen, der sie aufgestellt hat, keinen einzigen Anhänger haben — was doch sicherlich nicht für ihre Wahrscheinlichkeit spricht. Aber abgesehen davon erheben sich gegen jedes der Systeme im einzelnen schwerwiegende Bedenken, welche hier ganz kurz angedeutet werden sollen. a. Die prosodischen Regeln von Gomar, insbesondere seine Ansicht über die geschlossenen Silben mit kurzen Vokalen sind willkürlich. Vor allen Dingen aber sind die Freiheiten, welche er den hebr. Dichter gebrauchen läßt, so groß, daß von einem Metrum — welches denn doch immer ein gewisses Band sein muß — keine Rede mehr sein kann; jeder, auch der allerprosaischste Text, läßt sich nach der Methode von Gomar in Verse und Füße einteilen; insbesondere sind die *affectiones* der Füße und der erste Canon von Kap. XXIII in dieser Hinsicht bedenklich. — b. Mit der Regel von Hare, wonach die Silben keine bestimmte Quantität haben, ist kein syllabisches Metrum vereinbar; ebensowenig begreift man, wie er trotz dieser Regel jambische und trochäische Verse annehmen kann. — c. Die Widerlegung von Antons System ist bereits in dem darüber unter N. 6 Mitgeteilten enthalten. — d. Das System von Jones leidet an demselben Fehler wie das von Gomar: die Behauptung einer völlig freien Abwechselung der verschiedenen Metra in ein und demselben Gedicht steht auf derselben Stufe wie die Verneinung des Bestehens eines bestimmten Metrums. — e. Man braucht noch nicht an die Unfehlbarkeit der masoret. Vokalisation zu glauben, um sie doch über die durch Greve eingeführte zu stellen. Kann diese nicht angenommen werden, dann auch nicht das darauf gebaute metrische System. Überdies aber ergibt sich

aus den Mitteilungen in N. 8 aufs deutlichste, daß auch hier wiederum so große Freiheit gelassen und so manche Ausnahme gestattet wird, daß das System selbst dadurch als unhaltbar gekennzeichnet wird. — f. Nach den in N. 9 gegebenen Proben können wir uns über Bellermand kurz fassen. Daß er Jamben und Anapäste findet, kann uns, wenn wir auf die gewöhnliche Stellung der Accente achten, nicht befremden und dient also nicht zur Empfehlung seines Systems. Doch kommen andererseits wieder zu viel Trochäen in den hebr. Versen vor, als daß wir ihnen mit B. einen jambischen Charakter zuschreiben dürften: so z. B. im Anfang von Vs. 4a, 5a, 10b des oben (N. 9) als Probe angeführten *Ps. CXI*. Dazu kommt ferner noch die große Ungleichmäßigkeit der Verse ein und desselben Gedichtes, wovon wiederum derselbe Psalm Beispiele liefert: Vs. 6a und b, 7a, 10a bestehen aus vier Jamben oder Anapästen, während die übrigen 18 Zeilen nur drei haben — wobei man dann noch die erste Silbe von Vs. 6a (*co'ch*) als einen besonderen Fuß rechnen muß, um nicht Trochäen an Stelle von Jamben zu erhalten. — g. Wenn das System von Bellermand auch nicht ganz unrichtig ist und sogar einige Elemente von Wahrheit enthält, dann kann das System von Saalschütz nicht vollkommen gut sein (vgl. N. 10). Aber auch an und für sich betrachtet, verdient es keine Empfehlung. Seine Aussprache des Hebräischen ist höchstwahrscheinlich unrichtig. Denn was sollte die Punktatoren bewogen haben, die Accente so zu setzen, wie sie es gethan haben, wenn diese den Leser so irreleiteten? Ihre Theorie mag sehr verwickelt und nicht frei von Spitzfindigkeiten sein, falsch ist sie sicherlich nicht. Aber selbst wenn man mit Saalschütz den Ton verlegen wollte, so wäre damit doch wenig gewonnen: die auf solche Weise erhaltenen Hexameter sind so unregelmäßig, daß sie diesen Namen mit Unrecht tragen. Oder ist es nicht völlig unannehmbar, daß z. B. in *Ps. CXXI*, 1 f. das Wort *ajin* einen Fuß bilden und als solcher gleich stehen soll mit *enai el he?* oder mit *harim me* —, während NB. *ajin* eigentlich ein monosyllabum ist, und die Silben *nai*, *he* (in *enai el he*) ebenso wie *rim* und *me* (in *harim me*) unzweifelhaft lang sind und also in der Aussprache jede für sich wenigstens ebensoviel gelten, als das ganze *ajin?* — h. Was E. Meier betrifft, so ist das erste Bedenken gegen seine Hypothese ästhetischer Art: sind solche kleinen, hüpfenden Verszeilen, wie er sie überall im A. Testament zu finden meint, nicht ganz unannehmbar? Falls sie neben anderen vorkämen, so würde man keinen Grund haben, ihr Bestehen zu leugnen, aber undenkbar erscheint es, daß sie in ausschließlichem Gebrauch gewesen sein sollen. Zweitens muß bemerkt werden, daß M. sehr frei mit dem Ton umgeht und denselben — um so die zu einem Verse notwendigen zwei Töne zu erhalten — auch da anbringt, wo er sicherlich nicht paßt; denn unmöglich können auf Wörter wie יָלַד und לָמַד — bekanntlich *monosyllaba* — zwei Töne fallen: ein einziger Blick auf die (N. 11) gegebene Probe genügt, uns zu überzeugen, daß hier mit großer Willkür zu Werke gegangen wird. Dazu kommt endlich, daß die Einteilung der Lieder in Strophen bisweilen gar nicht glücken will — was durch das Aussondern einer Zahl von sogenannten Glossen nur schlecht bemäntelt wird: jedesmal weigert sich der Text selbst, sich in Meiers System zu fügen. So wird z. B. *Hab. III*, 17a gestrichen und sogar dann nur mit Mühe die gewünschte Zahl von Zeilen gefunden: die Worte וְתַחֲתֵי וְאֶרְגָּז (Vs. 16), וְדִרְכָּנִי וְדִלִּי (Vs. 19)

bilden jedes eine ganze Zeile und stehen darum gleich mit גזר ממכלה צאן (Vs. 17). Nach dieser Methode ist es nicht schwer, Verse und Strophen in gewünschter Zahl nachzuweisen. Ist es nicht bezeichnend für Meiers System, daß es sich auch auf die — in Prosa geschriebene — Fabel des Jotham (*Richt.* IX, 8—15; siehe *Poet. Bücher* S. 4) und die Parabel von Nathan (2 *Sam.* XII, 1—4; siehe *Gesch.* u. s. w. S. 133) anwenden läßt? In der That, so sehr Meiers Ideen von denen des Gomarus abweichen mögen, darin stimmen sie doch überein, daß sie dazu führen überall, auch in der alltäglichsten Prosa, Verse zu entdecken. Vgl. ferner noch Ewald in *Jahrb. der bibl. Wissenschaft* III, 219 ff.; IV, 219 ff., 249 f. — i. Die Systeme von Ley und Neteler empfehlen sich durch ihre Respektierung des *textus receptus* und seiner Vokale. Indessen ist die Regelmäßigkeit, welche sie in den poetischen Abschnitten wahrzunehmen meinen, in Wahrheit so wenig regelmäßig, daß sie den Namen Metrum nicht verdient. Die Oktameter u. s. w. hören auf erkennbar zu sein, wenn sie so auf verschiedene Weisen in Teile geteilt werden können. Die „Grund- und Schlußbasen“ vergrößern dieses Bedenken in nicht geringem Maße. Siehe ferner Budde in *ThLZ.* 1888 Sp. 3—5. Netelers Amendements sind unvollendet und können daher dieses Urteil nicht verändern. — k. Die veränderte Vokalisation des Textes, mit der die Metrik Bickels und Gietmanns steht und fällt, würde von dieser Metrik unabhängig sein müssen, um ihr als Grundlage dienen zu können. Aber das ist in keiner Hinsicht der Fall. Mit den Regeln für Elision u. s. w., die ihr zur Ergänzung dienen, ist diese Vokalisation von Bickel erdacht und im einzelnen wiederholt modifiziert nur für das metrische System selbst. Im großen und ganzen ist sie unwahrscheinlich, in manchen Punkten offenbar höchst willkürlich.

¹⁷⁾ Saalschütz (*Form u. Geist* S. 17) bemerkt, daß die Versuche, welche von so vielen Gelehrten nach einander gemacht worden sind, wohl nicht jedem einzelnen für seinen Teil bis zu einem gewissen Grade geglückt sein würden, wenn nicht allen zusammen eine bestimmte Wahrheit zu Grunde läge. Wir können ihm darin beistimmen, wenn er nichts weiter damit zu sagen beabsichtigt, als daß die hebr. Verse sich durch ihre Form von der Prosa unterscheiden. Doch meint er, daß sie metrisch sein müssen, so leiten wir aus der Geschichte gerade die entgegengesetzte Folgerung ab. Ohne Übertreibung darf man behaupten, daß jetzt alle Wege ausprobiert sind; führen sie allesamt nicht zum Ziel, so darf man doch schließen, daß dieses Ziel in der Wirklichkeit gar nicht besteht. Man behalte doch im Auge, daß ein syllabisches Metrum, wenn es bestand, seiner Art nach sich entdecken lassen müßte. Man beachte ferner, daß gerade durch diese endlosen Versuche, die Verse in Füße einzuteilen, der Übereinstimmungsgrad zwischen den Versen ein und desselben Gedichtes deutlich hervorgetreten ist: sie verraten eine gewisse Symmetrie, aber daneben große Verschiedenheit, selbst eine so große, daß ein syllabisches Metrum dadurch ausgeschlossen wird. Wir können darum denen nicht beipflichten, welche behaupten, daß die hebr. Poesie metrisch sei, ihr Metrum aber für uns verloren gegangen sei. Die Gründe, auf welche diese Behauptung sich stützt, sind äußerst schwach. Lowth (l. l. p. 28 sqq.; *Prael. III poesin Hebraeam metricam esse*) geht von der Annahme aus, daß alle Gedichte metrisch sein müssen, und beruft sich nun zum Beweise dafür,

daß die hebr. Poesie der allgemeinen Regel folgt, *a.* auf die alphabetischen Lieder, deren Abteilungen — angedeutet durch die Anfangsbuchstaben — unter einander im Umfang übereinstimmen [doch es fehlt noch manches an dieser Übereinstimmung, welche überdies für ein eigentliches Metrum nichts beweist], *b.* auf die dichterischen Wortformen, die sicherlich gewählt wurden, weil die gewöhnlichen Formen nicht den Forderungen des Maßes genügten [warum gerade aus diesen Gründen und nicht wegen des Wohlklanges oder in Verbindung mit dem Rhythmus des Gedichtes?]. Er meint ferner, daß alle Mühe, das vermutete Metrum wiederaufzufinden, vergeblich sein muß, da die wahre Aussprache des Hebräischen unrettbar verloren gegangen ist, und er weist demnach das Argument zurück, welches bereits zu seiner Zeit den mißglückten Versuchen, das Metrum nachzuweisen, entnommen werden konnte. Ewald (DAB ¹I, 88 f.; ²I, 1 S. 130 f.) hat dagegen mit Recht bemerkt sowohl, daß diese Meinung von einseitiger Geringschätzung der masoretischen Vokalisation ausgeht, daß aber auch ein syllabisches Metrum, selbst bei einem noch mangelhafteren Vokalsystem mit relativ geringer Mühe hätte wiederaufgefunden werden können. Über die Systeme, welche mit Veränderung der Vokalisation gepaart gehen, ist übrigens hier oben das Nötige gesagt worden.

¹⁸) In welchem Sinne hier das Wort „rhythmisch“ gebraucht wird, geht ohne weiteres aus dem Gegensatz hervor. Über Rhythmus im allgemeinen kann man u. a. vergleichen: Hupfeld, *Das zwiefache Grundgesetz des Rhythmus und Accents* (ZdMG VI, 153—189); *Die Psalmen* ed. Nowack II S. XXVII—XXXIV; Ewald, DAB ¹I, 57 ff.; ²I, 1 S. 91 ff.; Sommer, *Bibl. Abhandlungen* I, 131 ff.; T. Roorda, *Over dichtmaat, versmaat en versbouw* ('s Grav., 1863) S. 19 f. Nach der Ansicht des letzteren ist „Rhythmus Bewegung im Takt, das will sagen, eine fortgehende oder fortdauernde Bewegung, deren Gang oder Dauer auf merkliche Weise in gewisse gleiche oder wenigstens verhältnismäßige Momente eingeteilt und abgemessen wird. — — So ist z. B. der Tanz eine rhythmische Bewegung, eine Bewegung im Takt, durch welchen diese Bewegung in zwei oder drei gleichmäßigen Tritten geschieht, welche dann zusammen bei jeder Wiederkehr einen Takt bilden.“ Demnach ist „rhythmisch und nicht metrisch“ keineswegs eine *contradictio in terminis*, sondern vielmehr die richtige Kennzeichnung der ältesten Volkspoesie. Vgl. F. Wolf, *Über die Laus, Sequenzen und Leiche* (Heidelb. 1841, S. 14, 159 f., und die dort aufgeführten Autoren z. B. über die *versus Saturnini*; auch W. G. Brill, *Over de aesth. waarde der klassieke en der moderne dichtvormen* (Teylers Tweede Genootschap, Deel XXVIII) S. 68 ff.

¹⁹) Es war die Absicht des Philo und des Josephus, aber auch die der Kirchenväter, den Griechen und Lateinern eine Idee und zwar eine günstige Idee von der hebr. Poesie zu geben. Um ihnen deutlich zu machen, daß es in der That Poesie ist, und daß sie sich nicht nur durch ihren Inhalt, sondern auch durch ihre Form von der Prosa unterscheidet, bedienen sie sich solcher Ausdrücke, welche der Metrik der Griechen entlehnt sind. Sie gehen darin unzweifelhaft zu weit, z. B. Hieronymus, wenn er von Spondäen und Daktylen spricht, was ganz von selbst zu Mißverständnissen führen mußte und auch thatsächlich geführt hat. Aber wir dürfen dabei nicht vergessen: 1. daß die Übertreibung, deren sie (z. B. Philo und Hieronymus) sich schuldig machen,

in der rhetorischen Form ihrer Aussprüche deutlich an den Tag tritt: sie schreiben so zu sagen eine Lobrede und sind dabei nicht sehr vorsichtig in der Wahl ihrer Worte; 2. daß mitten in dieser Übertreibung manchmal die Wahrheit durchschimmert, z. B. in den Worten des Hieronymus, *Praef. in Job* (vgl. N. 2), wo er selbst zu erkennen giebt, daß die Verse in *Job* nur in sehr relativ aufzufassendem Sinne Hexameter heißen können. Übrigens ist gerade dieses Beispiel sehr geeignet, uns den Ursprung und die relative Wahrheit der Zeugnisse des Altertums deutlich zu machen. Die Verse des Buches *Job* sind gewöhnlich Disticha; jedes Distichon hat in der Regel drei Wörter oder wenigstens drei Accente, wenn zwei kleinere Wörter durch den Maqqeph verbunden sind. Man kann also in der That diesen Versen den Namen Hexameter geben — wenn man nämlich beginnt den Gedanken, welchen das Wort gewöhnlich erweckt, beiseite zu setzen. Das ist der Fehler von Hieronymus, daß er, statt es zu verhüten, im Gegenteil das Seine dazu gethan hat, den Leser zu verwirren. — Ferner muß bei der Beurteilung der Berichte der Alten in Betracht gezogen werden, daß sie von einander abhängig sind, und daß eigentlich nur Philo, Josephus und Hieronymus als selbständige Zeugen auftreten. Auch entgeht es und nicht, daß Hieronymus sich hier nicht auf seine jüdischen Lehrer beruft, sondern auf Josephus, Eusebius (der selbst nichts anderes thut als *relata referre*) und auf Origenes. Ebensowenig übersehen wir, daß die Berufung auf diese Vorgänger ein Beweis ist, daß die hebr. Poesie in jenen Tagen nicht für metrisch gehalten wurde: hätte Hieronymus die gangbare Meinung ausgesprochen, so würde er es nicht für nötig gehalten haben, sich mit den gefeierten Namen eines Origenes und Eusebius den Rücken zu decken.

Wirklich haben wir Grund anzunehmen, daß die unter den Juden herrschende Ansicht mit den Berichten des Philo und Josephus in Widerspruch stand. Wenigstens leugnen die späteren Rabbinen ausdrücklich das Bestehen eines syllabischen Metrums. Ihre Zeugnisse sind gesammelt worden von Buxtorf in seiner Ausgabe des Buches *Cosri* (Basil. 1660) p. 406—431 coll. p. 133—140. Vgl. auch Delitzsch, *Zur Gesch. der jüd. Poesie* S. 126 ff.

Belehrt durch das Resultat dieser in verkehrter Richtung angestellten Versuche, richten wir jetzt unsere Aufmerksamkeit auf die poetischen Stücke des A. Testaments selbst und versuchen uns Rechenschaft zu geben von dem formalen Unterschied zwischen der poetischen und der prosaischen Sprache.

Der Text der poetischen Stücke des A. Testaments ist von den Punktatoren in Verse von höchst ungleicher Länge eingeteilt worden. Sie sind dabei nicht immer auf ein und dieselbe Weise zu Werke gegangen. Die Regel ist, daß jeder Vers, so eng er auch mit dem zusammenhängen mag, was vorhergeht oder folgt, doch ein Ganzes ist und den vollständigen Ausdruck eines Gedankens bildet. Doch hin und wieder müssen wir, um solch ein Ganzes zu erhalten, zwei oder mehr Verse zusammenfügen. Anderwärts ist die Verseinteilung infolge Miß-

verstehens der Absicht des Dichters offenbar mißglückt²⁰⁾. Mit Ausnahme wenig zahlreicher *monosticha*, worüber bald Näheres folgt, können nun diese masoretischen Verse wiederum in ihre Unterteile zergliedert werden. Gewöhnlich fallen diese Teile des Verses — *στίχοι*, *κῶλα*, *membra*, Versglieder, Verszeilen — ohne weiteres ins Auge. Dies ist der Fall, wenn 1. das *membrum* zugleich eine Interpunktion ist, und darum sein Anfang in gewissem Sinne ein Wendepunkt oder neuer Anfang, sein Ende ein Ruhepunkt in dem Gedankengang ist, und 2. die *membra* eines Verses hinsichtlich des Umfanges nicht allzusehr von einander abweichen. Mit anderen Worten: Die Versglieder stehen im allgemeinen zu einander in einem bestimmten, sowohl formalen als logischen Verhältnis. Aus beiden Gesichtspunkten müssen sie nun näher betrachtet werden, wobei sich alsbald ergeben wird, daß das soeben geschilderte normale Verhältnis in ganz verschiedenen Formen auftritt, und die Abweichungen davon verhältnismäßig mannigfaltig sind.

1. Der masoretische Vers enthält ein bis sechs *στίχοι* oder *membra*. Die gewöhnlichste Form ist das Distichon, die Vereinigung von zwei — als Hebung und Senkung, als „auf“ und „nieder“ — einander entsprechenden Bewegungen oder Schwankungen. Betreffs der Verse von drei bis sechs Gliedern — von denen nur diejenigen mit drei und vier Gliedern sehr gebräuchlich sind — kann man dafür halten, daß sie aus dem Distichon entstanden sind, sei es durch Teilung eines der *membra* in zwei, sei es durch Verdoppelung beider *membra*, sei es auf eine noch andere Art und Weise²¹⁾. Die *monosticha* kommen ziemlich selten und dann nur in bestimmten Fällen vor, meistens im Anfang oder am Ende des Gedichtes. Das rechtfertigt die Behauptung, daß sie den Rhythmus eher ankündigen oder abschließen, als daß sie selbst darin aufgenommen sind²²⁾.

Die Versglieder haben nicht alle dieselbe Länge. Auch in ein und demselben Gedicht ist Gleichheit der *membra* offenbar keine Notwendigkeit oder wenigstens keine Regel²³⁾. Ihr mittlerer Umfang kann auf 7 oder 8 Silben bestimmt werden²⁴⁾. Aber auch kürzere *membra* kommen vor und zwar so, daß die Schönheit und der Nachdruck des Verses dadurch erhöht werden²⁵⁾. Besonders in den Klagegliedern folgt regelmäÙig auf ein Versglied von gewöhnlicher Länge ein eng damit zusammenhängendes, kürzeres Glied; beide zusammen werden auch wohl als eine lange Verszeile betrachtet, die durch die Cäsar in zwei ungleiche Hälften geteilt wird²⁶⁾.

2. Das logische Verhältnis der Versglieder zu einander wird gewöhnlich bezeichnet durch den Ausdruck *parallelismus membrorum* (oder:

sententiarum), welcher bis zu einem gewissen Grade die Wirklichkeit treffend wiedergibt. Dies ist nämlich der Fall, wenn a) das zweite oder, mehr im allgemeinen, die folgenden *membra* die Gedanken des ersten, natürlich in modifizierter Form, wiederholen (*synonymer Parallelismus*)²⁸), oder wenn b) der Gedanke des ersten Gliedes in dem zweiten durch einen Gegensatz erklärt oder ergänzt wird (*antithetischer Parallelismus*)²⁹). Doch es ist durchaus nicht so, daß die Versglieder stets in einem von diesen beiden Verhältnissen stehen. Man pflegt darum noch andere Arten von Parallelismus zu unterscheiden: nämlich *synthetischer* (oder *syntaktischer*) und *rhythmischer* (oder *emphatischer*) *Parallelismus*³⁰). Indessen fällt in die Augen, daß für diese Arten der Name Parallelismus nur zur Hälfte oder, besser gesagt, gar nicht paßt. Daraus folgt, daß dieser Name besser nicht für eine genaue Definition der alttestamentlichen Poesie gebraucht wird. Der Parallelismus ist ein sehr gewöhnliches, aber nicht das ständige Kennzeichen der Versglieder³¹).

Unter Beachtung des Vorstehenden kann man nun in betreff der Form der hebräischen Poesie folgendes Resultat ziehen. Das Kennzeichen des Verses besteht darin, daß sich derselbe teilen läßt in zwei oder mehr Versreihen, welche ebensoviele Hebungen oder Senkungen im Laufe der Rede bilden. Seine Grundform ist das Distichon mit gleichen *στίχοι*, welche in formaler Beziehung einander entsprechen, wie sie dem Inhalte nach parallel sind. Indessen unterliegt diese Grundform bedeutenden Modifikationen: Die Zahl der *membra* wird größer; an die Stelle der vollkommenen Gleichheit tritt eine gewisse Ungleichheit; der Anfang eines neuen *membrum* fällt nicht immer mit einer Wendung im Laufe der Gedanken zusammen. Alle diese Veränderungen sind erlaubt, aber innerhalb gewisser Grenzen. Die Zahl der *στίχοι* beträgt, wie bereits bemerkt wurde, höchstens sechs und gewöhnlich nicht mehr als vier. Die *membra* würden einander so ungleich werden können, der Anfang des neuen Versgliedes würde so wenig ins Auge fallen oder sogar mit dem Gedankengang so sehr kollidieren können, daß die Regelmäßigkeit der Bewegung — d. h. der Rhythmus — des Verses und also zugleich der Unterschied zwischen poetischer und prosaischer Rede fortfiel. Im Gebrauche der ihm zukommenden Freiheit und in dem Vermeiden dieses Äußersten offenbart sich das Talent des Dichters. Die Autoren, deren poetische Erzeugnisse in das A. Testament aufgenommen sind, besaßen Talente von verschiedenem Maße. Daher kommt es, daß diese Gedichte, vom ästhetischen Standpunkte aus betrachtet, sehr ungleichen Wert haben. Hier und da muß in-

dessen die mangelhafte Form eher einem späteren Redaktor oder einem der Abschreiber in Schuld gegeben, als auf Rechnung des Dichters selbst gesetzt werden³²).

²⁰) Als Protasis und Apodosis gehören zusammen z. B. *Ps.* CXIV, 1 u. 2:

Als Israel auszog aus Ägypten,
Das Haus Jakobs aus der Macht eines barbarischen Volkes,
Da ward Juda sein (Ihvh's) Heiligtum,
Israel seine Herrschaft.

Die Masoreten hätten diese vier Zeilen auch zu einem einzigen Verse machen können, der dann mit *Deut.* XXXII, 21 ganz auf einer Linie stehen würde. Andere Beispiele eines engen Zusammenhangs zwischen zwei oder mehr aufeinanderfolgenden Versen — oder, wenn man will, Beispiele logischer Unvollständigkeit eines einzelnen Verses — liefern *Ps.* VII, 4—6, LXVIII, 8, 9; CXXIV, 1—5; CXXXII, 3—5; *Job.* XX, 4, 5; XXXI, 5, 6, 7, 8, 9, 10 u. s. w.; *Spr.* VI, 7, 8. Aus diesen Proben erhellt bereits, daß die Punktatoren manchmal auch anders hätten abteilen können, als sie gethan haben. Sie waren darin ebensowenig unfehlbar als in ihrer übrigen Arbeit. Es wird uns darum freistehen, hier und da den Umfang eines Verses anders festzusetzen, als es durch sie geschehen ist, z. B. *Ps.* XXIX, 7 (welcher Vers, wenn der Text unverdorben ist, entweder mit dem vorhergehenden oder mit dem folgenden verbunden werden muß); XXXIX, 4, 5 (wo *דברתי בלשוני* eher zu Vs. 5 zu gehören scheint); XLII, 6, 7 (wo statt *פניו : אלהי עלי* gelesen werde: *פני ואלהי : עלי*); LVI, 4, 5 (wenn nämlich die erste Hälfte von Vs. 5 zu Vs. 4 gezogen werden muß) u. s. w. Aber während wir so hinsichtlich der Anwendung ihres Prinzips zuweilen von ihnen abweichen, pflichten wir dem Prinzip selbst bei, d. h. der Verbindung von zwei oder mehr Verszeilen zu einem einzigen Verse und der Ansehung jedes Verses als einer Einheit, deren Teile die Verszeilen sind. Warum das hier so nachdrücklich ausgesprochen wird, wird sich bald ergeben.

Übereinstimmend mit der Vorschrift der Masoreten werden die Verse der poetischen Abschnitte in der Thora und den histor. Büchern (*Ex.* XV; *Deut.* XXXII, *Richt.* V; 2 *Sam.* XXII) in den Handschriften *στιχῶς* geschrieben und ebenso in unseren Ausgaben gedruckt. Hinsichtlich der poetischen Bücher schreiben die Masoreten dies nicht vor, weshalb denn auch in den Ausgaben von S. Baer (*Job* 1875; *Psalmen en Spreuken*, 1880) der Text fortlaufend gedruckt und nur mit *Ps.* XVIII (= 2 *Sam.* XXII) eine Ausnahme gemacht wird. Es giebt indessen Gründe anzunehmen, daß in der talmudischen Periode der Anfang des *στίχος* entweder durch eine neue Zeile oder durch einen leeren Zwischenraum angezeigt wurde. Vergl. Baer bei Delitzsch, *Comm. über den Psalter* II, 452 f.; *Massecheth Sopherim*, herausg. von Dr. J. Müller (Leipzig 1878) S. 172 f. Auch in vielen masoretischen Handschriften, worunter alte Codices, wird die stichische Schreibweise angewandt; vgl. u. a. De Rossi, *varr. lect. V. T.* p. LIX sq., XCIX, CXXXIX; Kennicott, *dissert. super ratione textus V. T.* (ed. Teller, 1758) p. 308. Aus den Mitteilungen von Delitzsch ergibt sich aber, daß die Handschriften bezüglich der stichischen Schreibweise von einander abweichen, und daß dabei auf den Sinn gar nicht geachtet wird: offenbar beabsichtigte der Abschreiber nichts anderes als die Einteilung des Textes in gleiche oder ebenmäßige Teile, auf denen das Auge

des Lesers mit Wohlgefallen ruhen könnte. Die einzelnen späteren Herausgeber, welche den Text der Bücher תנ"ך stichisch drucken ließen, haben sich denn auch mit Recht um diese Handschriften nicht bekümmert, sondern sind ihrem eigenen Urteil gefolgt.

Zur Verhütung von Mißverständnis sei hier noch bemerkt, daß mit dem Worte Vers durchgängig der masoretische Vers gemeint ist (ausnahmsweise, siehe oben, der Vers, wie ihn die Masoreten hätten abteilen können oder müssen). Ein solcher Vers heißt Distichon, Tristichon u. s. w., je nach der Zahl der στίχοι, die ihn bilden. Nach einem anderen Sprachgebrauch, der hier also nicht befolgt wird, heißen diese Teile des Verses Hemistichieen. Schon Hieronymus bleibt sich im Gebrauch dieser Bezeichnungen, namentlich des *versus*, nicht gleich. Vgl. Bleeks *Einl. in das A. T.*³ S. 741.

²¹⁾ Wir werden hier nacheinander die Verse von mehr als zwei Gliedern behandeln und ihr Verhältnis zu den Distichen angeben: um aber nicht zu trennen, was zusammen gehört, müssen wir dabei zuweilen voraussetzen, was in N. 27 ff. über das logische Verhältnis der Disticha zu einander gesagt werden wird.

A. Tristicha. Sie kommen in den poetischen Stücken des A. Testaments mannigfaltig vor, mannigfaltiger als die Tetrasticha. Wenn wir die drei Versreihen bezeichnen mit den Buchstaben *a*, *b*, *c*, dann läßt sich das unterschiedliche Verhältnis von Tristichon zu dem Distichon also beschreiben: I. Das Tristichon ist einfach eine Erweiterung des Distichons; *a*, *b* und *c* stehen jedes für sich und können weder auf diese, noch auf jene Weise paarweise verbunden werden, z. B. Ps. V, 12:

Doch freuen werden sich alle, die zu dir fliehen,
Ein ewiges Jauchzen, wenn du sie beschirmst,
Und fröhlich sein werden alle, die deinen Namen lieben.

Vgl. ferner Ps. VI, 7; VII, 6; XV, 3; XVIII, 9, 31, 36, 49, 51; XXII, 25; XXVII, 5; XXXIX, 7; XLVI, 10; XCIX, 8; CXV, 7, 12; CXVI, 3, 8; Spr. I, 22, 27; Job X, 17; XX, 26; XXXI, 7; XXXIII, 15 u. s. w. Absichtlich sind hier und im folgenden auch solche Verse angegeben, die keineswegs als Muster gelten können. II. Das erste Glied des Distichons, aus dem das Tristichon entstanden sein kann, ist geteilt in zwei *membra*; *a* und *b* gehören also zusammen und *c* steht mehr selbständig daneben oder gegenüber. So z. B. Ps. II, 2:

Die Könige der Erde erheben sich,
Und die Herrscher rotten sich zusammen
Wider Jahwe und seinen Gesalbten.

Siehe ferner Ps. XV, 4, 5; XVIII, 14; XIX, 15; XXIII, 3 (wenn man לְמַעַן שְׁמוֹ als besondere Zeile betrachtet); XXXVI, 7; XXXIX, 2, 5, 6; XL, 10; LIV, 5; LIX, 4, 8, 12; LXII, 9; LXVIII, 7; XCI, 7; XCIX, 5, 6, 9; CXVI, 16. — III. In derselben Weise kann auch das zweite Glied des Distichons in zwei *membra* zergliedert werden, so daß *b* und *c* zusammen gehören und gemeinschaftlich neben oder gegenüber *a* stehen. Als Probe diene Ps. III, 8:

Stehe auf, Jahwe, | rette mich, mein Gott!
Denn du hast alle meine Feinde auf den Kinnbacken geschlagen,
Die Zähne der Gottlosen hast du zerbrochen.

Vgl. *Ps.* IV, 9; XXVII, 6; XLII, 5 (wenn man annimmt, daß פִּי bis אֱלֹהִים eine lange Versreihe mit Cäsur bildet), 6, 7; LIX, 6, 14; LXVII, 5; LXIX, 5, 21; LXXX, 15; XC, 17; CVI, 43; CXLIV, 7, 14; *Spr.* III, 3; XXXI, 15; *Job* III, 4, 6, 9; X, 1; XVIII, 4; XXXVIII, 26; XXXIX, 25. — Endlich kommt noch, wenn auch selten, IV. der Fall vor, daß das 2. Glied des Tristichon zwischen das 1. und 3. eingeschoben ist und gleichsam einen Zwischensatz bildet, während *a* und *c* zusammengehören. So z. B. *Ps.* IV, 2:

Wenn ich rufe, antworte mir, Gott meiner Gerechtigkeit!
— in der Angst hast du mich gerettet —
Sei mir gnädig und höre mein Gebet!

Siehe auch *Ps.* XL, 7; LVII, 4 — wo indessen die Reinheit des Textes zweifelhaft ist. Von anderer Art sind die Verse *Ps.* LXXXIX, 2; *Spr.* XXV, 13, wo *a* und *c* zwar mit einander in enger Verbindung stehen, aber darum doch nicht von *b* unabhängig sind.

B. Tetrasticha. Wenn wir auch hier die *στίχοι* durch die Buchstaben *a, b, c, d* bezeichnen, so lassen sich hauptsächlich die folgenden Fälle unterscheiden: I. *a* und *b* gehören zusammen und so auch *c* und *d*, doch erst durch die Zusammenfügung dieser beiden Paare entsteht ein vollständiger Gedanke. Ein klares Beispiel liefert *Deut.* XXXII, 21:

Sie haben mich gereizt durch einen Nicht-Gott,
Mich gequält durch ihre eitlen Götzen;
So will ich sie reizen durch ein Nicht-Volk,
Durch eine thörichte Nation sie quälen.

Siehe auch *Ps.* XVIII, 7, 16; XXVII, 9 folgendermaßen zu teilen:

Verbirg dein Angesicht nicht vor mir,
Stofse deinen Knecht nicht im Zorn zurück!
Meine Hilfe bist du gewesen, | laß mich nicht!
Und verlaß mich nicht, | Gott meines Heils!

Ferner *Ps.* XXVIII, 1; XXX, 6 (wenn nicht 2 Glieder mit Cäsur); XXXI, 11, 23; XXXVII, 14; XCVI, 13; *Spr.* XXX, 17; *Job* XXX, 1; *Hohesl.* II, 3. —

II. Zuweilen entsprechen einander *a* und *c*, *b* und *d*, z. B. *Ps.* XL, 15, 17:

Schämen müssen sich und allesamt schamrot werden,
Die mein Leben suchen zu verderben!
Rückwärts müssen weichen und zu Schanden werden,
Die ein Wohlgefallen haben an meinem Unglück!

Daß sich freuen und fröhlich seien in dir
Alle, die dich suchen!
Daß sie sprechen: „Jahwe ist allzeit groß!“
Die dein Heil lieb haben.

Siehe auch *Ps.* XXXV, 26; LV, 22; LVII, 7; CXXXVII, 1; *Hohesl.* V, 3. Es fällt in die Augen, daß die meisten von diesen Versen auch als Disticha mit sehr langen Zeilen und der Cäsur betrachtet werden können. — Außer dieser paarweisen Verbindung der Versglieder kommen andere Fälle vor, die wir füg-

lich folgendermaßen ordnen können: III. Die Zeilen *a*, *b*, *c* gehören zusammen und *d* steht ziemlich selbständig diesen gegenüber, z. B. *Ps.* I, 3:

Er wird sein wie ein Baum, an Wasserbächen gepflanzt,
Der Früchte giebt zu seiner Zeit,
Und dessen Blätter nicht verwelken:
Und alles, was er thut, wird wohlgelingen.

So auch *Ps.* V, 11; XXXI, 20; LVII, 2; LXVIII, 31 — obwohl sich bei aufmerksamem Durchlesen ergeben wird, daß all diese Beispiele nicht vollkommen parallel sind. — IV. Die erste Zeile steht für sich; *b*, *c*, *d* hängen aufs engste zusammen. So *Spr.* XXIV, 12:

Wenn du sagst: „Siehe, wir wissen dies nicht“ —
Wird dann nicht er, der die Herzen wägt, darauf merken,
Und der Bewacher deiner Seele darauf achtgeben
Und dem Menschen vergelten nach seinem Thun?

Man vergleiche *Ps.* I, 1 (wenn hier die Worte: „Heil dem Manne“ als ein besonderes Glied betrachtet werden dürfen); LXXXVIII, 6. — V. Zuweilen wird die Rede einfach in vier aufeinanderfolgenden Zeilen fortgesetzt, ohne daß man zwischen zwei oder mehr dieser Zeilen engeren Anschluß bemerken kann. So z. B. *Ps.* XL, 18:

Und ich bin unterdrückt und arm,
Jahwe möge es mir zurechnen!
Meine Hilfe und mein Retter bist du;
Mein Gott, verziehe nicht!

Vergl. auch *Pred.* XII, 3, 6; *Ps.* CXLI, 4; *Hohesl.* II, 7. Daß dieser Rhythmus sich nicht durch Schönheit auszeichnet, ist klar; das Fehlen jeden Ruhepunktes benachteiligt den Eindruck. Viel schöner ist darum VI. das Tetrastichon, in welchem *a* und *b* zusammen eine Einheit bilden und *c* und *d* für sich selbst stehen. Ein Beispiel liefert *Job* VII, 21 (Übersetzung von Dr. J. C. Matthes):

Warum vergiebst du mir meine Missethat nicht lieber,
Warum vergifst du meine Sünde nicht?
Denn bald lege ich mich in den Staub nieder,
Und suchst du mich, so bin ich nicht mehr.

Weitere Formen von Tetrasticha sind, wenn sie auch vorkommen, in jedem Falle selten.

C. Pentasticha. Sie sind, wie bereits bemerkt wurde, im A. Testament nicht zahlreich. Ihre Beziehung zu den Distichen und das gegenseitige Verhältnis ihrer *membra* wird am besten aus einzelnen Beispielen erkannt. Man sehe *Deut.* XXXII, 14, 39; *Ps.* XI, 4; XXXIX, 13; XL, 13; 1 *Sam.* II, 10; 2 *Sam.* XXIII, 5 u. s. w. Bisweilen sind die Pentasticha entstanden durch Vergrößerung eines Verses von weniger Zeilen; manchmal durch Zusammenfügung eines Distichons und eines Tristichons; zuweilen auf noch andere Weise.

D. Hexasticha. Sie sind noch viel ungewöhnlicher. Zwei Beispiele werden gefunden in dem Psalm des *Habakuk* (*Hab.* III, 16 f.); auch in dem

freieren Rhythmus der prophetischen Rede ist der sechszeilige Vers nicht ungewöhnlich. Man sehe ferner *Hohesl.* IV, 8, 16; V, 1, 2; auch *Num.* XXIV, 17 (wo *a b*, *c d*, *e f* paarweise zusammengehören und gleichsam drei ineinandergeschachtelte Disticha bilden).

²²⁾ *Ps.* XVI, XVIII, XXIII, LXVI, XC, C, CIX, CXXX, CXXXII, CXXXIX, CXLVI beginnen mit einem Monostichon; viel seltener ist dasselbe am Schlusse eines Gedichtes oder eines Abschnittes (*Ex.* XV, 18; *Ps.* XCII, 9). Steht das Monostichon in der Mitte eines poetischen Stückes, z. B. *Ps.* XXIX, 7; L, 2, so erregt es alsbald Zweifel an der Reinheit des Textes. Wenn die hier oben vorgetragene Anschauung von dem Monostichon nicht unrichtig ist, so läßt sich dasselbe vergleichen mit dem Ausruf „Hallelu-Jah“, der bekanntlich am Anfange von vielen jüngeren Psalmen steht.

²³⁾ In den vorhergehenden Anmerkungen sind schon viele Proben dieser Ungleichheit beigebracht worden. Man kann insbesondere die von Sommer (l. c. I, 114, 126 ff.) *στιχηρῶς* abgedruckten Beispiele zu Rate ziehen (*Ps.* XXIII, CXXVII, CXXVIII, XXX, CXXXI — in diesem letzten Psalme besteht z. B. Vs. 2 — nach manchen auch Vs. 1 — aus viel längeren Zeilen als Vs. 3, wo sie den gewöhnlichen Umfang haben), und ferner noch *Ps.* XXVII (siehe Vs. 1, 6; der ganze Psalm ist merkwürdig, sofern die Verse auf mehr als auf eine Art und Weise geteilt werden können); XXXI, XXXII u. s. w. Schon in dem Liede *Richt.* V wechseln die kürzeren Verszeilen hier und da mit längeren ab; siehe Vs. 5*b*, 6*c*, 12*c*.

²⁴⁾ Also urteilt Ewald DAB ¹I, 65; ²I, 1 S. 108. Etwas anders Lowth (l. l. p. 34), nach dessen Ansicht die kürzesten Verszeilen 6 oder 7, die längsten nahezu die doppelte Zahl von Silben haben. Man gewinnt ein anderes Resultat, je nachdem man mehr die Psalmen oder das Buch *Job* und die *Sprüche* im Auge hat. Auch macht es einen großen Unterschied, ob man die prophetischen Schriften — sofern sie rhythmisch sind — in Betracht zieht oder nicht: hier sind nämlich die Verszeilen häufig, ja gewöhnlich, länger. Gehen wir probe-weise *Ps.* XLVI durch, so ergibt sich, daß von den 23 Verszeilen, woraus dieses doch wahrlich sehr regelmässige Gedicht besteht, eine 10, eine 5, vier 5, vier 9, fünf 6, fünf 8 und sieben 7 Silben haben (die Schevas nicht mitgerechnet und die *formae segalatae* als einsilbig gezählt). In *Ps.* XXIII bestehen von den 12 Versgliedern drei aus 11, eins aus 10, eins aus 9, zwei aus 8, vier aus 7, eins aus 4 Silben. Anderwärts ist die Verschiedenheit noch größer.

²⁵⁾ Es fällt nämlich in die Augen, daß solche kurzen Versglieder, wenn ihnen längere voraufgehen und folgen, einen außergewöhnlichen Nachdruck gewinnen, welcher, wenn er dem Gewicht der in diesen kurzen membra ausgesprochenen Gedanken ebenmässig ist, die Schönheit des Verses erhöht. Man sehe z. B. *Job* XIV, 4 (wo das 2. Glied besteht aus den beiden Worten *לֵאמֹר אֶתְּהַלֵּל*, welche wirklich den Nachdruck verdienen, der ihnen zu teil wird); *Ps.* XLVII, 8*b*, 10*d* (sowohl die Worte: „Singet ein Lied!“ als: „Er ist sehr erhaben“, thun eine treffliche Wirkung); XLVIII, 5*b*; LXVIII, 33*b*; CII, 28*a*. Anderwärts fällt der Grund, aus dem der Dichter ein so kurzes Versglied gebraucht hat, nicht deutlich in die Augen, und es entsteht deshalb Zweifel an der Un-

verletzttheit des Textes. Man sehe z. B. *Ps.* XLIX, 16 ב (כִּי יִקְהֵי); LVI, 4 (יִרְם אִירָא) u. s. w.

²⁶⁾ Über den Rhythmus des *Klageliedes* gab Budde eine sehr wichtige Monographie heraus in *ZatW.* II, 1—52 (vgl. ebendas. III, 299—306, *Ein alt-hebr. Klagelied*; ferner *Zum hebr. Klagelied* ebendas. XI, 234—247 und XII, 31—37). Er geht aus von *Kl.* III, IV, II, I und weist evident nach, daß hier „fast überall ein kurzer Vers sich findet, dessen erste, durch einen Einschnitt des Sinnes abgegrenzte Hälfte die Länge des vollen Versgliedes eines regelrechten, kurzen Verses aufweist, wie er etwa im Buche *Hiob* herrscht, während die zweite Hälfte, regelmäfsig kürzer gehalten, als das verstümmelte zweite Versglied gelten kann. Für diese zweite Vershälfte ist, da sie eine Wortgruppe bilden muß, als das Minimum an Länge die Verbindung selbständiger Worte gegeben: daraus ergibt sich als das Minimum für die erste Hälfte ein Umfang von drei Worten. Das Verhältniß von 3:2 ist also das erste, welches der Absicht, ein kürzeres Versglied dem ersten längeren folgen zu lassen, entspricht; doch sind damit andere Verhältnisse und längere Verse, wie 4:2, 4:3 u. s. w. keineswegs ausgeschlossen“. „Fast überall“: es kommen nämlich in jedem der vier Kapitel einzelne Abweichungen von der normalen Form vor, welche B. indessen durch Textverbesserung aufheben zu können meint, so daß er sich zu der Behauptung berechtigt hält: „Nicht in der Regel oder meistens sind die Verse derart gestaltet, sondern ausnahmslos hat der Dichter solche Verse bilden wollen“ (S. 11). Nachdem er dieses Resultat gewonnen hat, geht er das ganze A. T. durch, insonderheit die Stücke, welche קִינָה genannt werden oder nach dem Inhalt so heißen könnten. Dabei ergibt sich: 1. daß weitaus die meisten Klagelieder oder Fragmente derselben in dem oben beschriebenen Rhythmus gedichtet sind, sei es durchgängig oder sei es in einer so großen Zahl von Versen, daß an Zufall nicht zu denken ist, und von selbst die Frage entsteht, ob nicht auch die übrigen ursprünglich dieselbe Form hatten. Deutliche Beispiele bilden *Jes.* XIV, 4—21; *Ezech.* XIX, XXVI, 15—18; XXVII; *Am.* V, 1. Indessen giebt es auch Klagelieder in einem anderen Rhythmus, u. a. 2 *Sam.* I, 19—27; III, 33 f., was nach der richtigen Bemerkung von B. (S. 44) dazu beigetragen haben kann, daß der gewöhnliche Rhythmus des Klagelieds, wenn auch nicht unbeachtet geblieben, aber doch nicht so in die Augen gefallen ist, als erwartet werden könnte. Doch ist dies mit daraus zu erklären, daß 2) dieser Rhythmus auch sich findet in Gedichten, die nicht Klagelieder sind, u. a. in *Ps.* XIX, 8 ff.; LXV, 5—8; LXXXIV, 2 f. und in vielen der Lieder hammaalôth, *Ps.* CXX—CXXXIV. — Es läßt sich nicht verkennen, daß besonders diese letzte Thatsache die Erklärung des Klagelied-Rhythmus schwierig macht. B. nimmt an, daß er entstanden ist aus der Melodie der Klagen, welche von den מְקַוְנֵי (Jer. IX, 16) im Sterbehause angestimmt wurden, und urteilt ferner: „durch regelmäfsige Verstümmelung des zweiten Gliedes in einem gewöhnlichen Verse ist dieser für das Klagelied in so hohem Maße geeignete Vers mit seinem echoartigen Nachhall, dem immer wiederholten Wegsterben des Rhythmus, geschaffen“ (S. 49). Dies kann richtig gesehen, oder besser: richtig gefühlt sein. Aber dann bleibt es eigentümlich, daß dieser Rhythmus z. B. in *Ps.* XIX, 8 ff. gewählt ist, der doch mit einem Klagelied nichts zu thun hat:

Das Gesetz Jahwes ist vollkommen,
erquickt die Seele;
Das Zeugnis Jahwes ist gewiß,
belehrt den Einfältigen;
Die Befehle Jahwes sind richtig,
erfreuen das Herz — u. s. w.

Wir müssen wohl annehmen, daß unser Rhythmus, nachdem er einmal in Gebrauch gekommen war, allmählich eine der vielen Formen geworden ist, deren man sich nach Gutdünken bedienen konnte; aber wir müssen dann auch zugeben, daß der Klage-ton dem Hörer daraus nicht — oder wenigstens: nicht länger — deutlich entgegenklang.

Im Vorstehenden ist der Grund, warum ich jetzt — in Abweichung von der I. holl. Aufl. (III, 31) — den Klagevers für ein Distichon halte, bereits angedeutet. B. hat nämlich mit Recht bemerkt, daß genannter Vers sehr häufig aus zwei wirklichen Versgliedern besteht, oder m. a. W. daß die zweite, kleinere Hälfte eine gewisse Selbständigkeit hat; so z. B. auch in den hier oben stehenden Versen von *Ps. XIX*. Nun kann dies zwar auch stattfinden bei der Cäsur, welche die eine lange Verszeile in zwei ungleiche Hälften teilt. Aber eigentlich ist hier doch mehr als Cäsur — während überdies die Annahme die Wahrscheinlichkeit für sich hat, daß das zweite Versglied eine Verkürzung des gewöhnlichen ist, welches gleichen Umfang hat wie das erste. Hauptsache ist natürlich, daß der Rhythmus selbst in seiner Eigenart erkannt werde.

²⁷⁾ Es steht in Übereinstimmung mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, daß hier der Ausdruck *parallelismus membrorum* als Bezeichnung des logischen Verhältnisses der Versglieder zu einander aufgefaßt wird. In diesem Sinne wird er gebraucht von Lowth in der 19. seiner *Praelectiones* (l. c. p. 208—227), der eigentlich über die prophetische Rede handelt, der er denn auch viele seiner Beispiele entlehnt; von seinem Commentator Michaelis, wenn er (p. 543 sqq.), ebenso wie später Schleusner in einer besonderen Abhandlung den hermeneutischen Nutzen des Parallelismus ins rechte Licht rückt; von Hupfeld (*Die Psalmen* ¹IV, 449, wo er schreibt: „Der hebr. Rhythmus ist bloß Rhythmus der Sätze, nicht der Silben, und zwar lediglich ein innerlicher: Parallelismus der Gedanken oder logischen Sätze“); von E. Meier (*Die Form der hebr. Poesie* S. 14 ff.) und vielen anderen. Trotzdem nun aber, wie der Verfolg lehren wird, die Versglieder lange nicht immer logisch parallel sind, hat man allmählich begonnen, den Terminus, welcher ihr Verhältnis unter einander bezeichnet, zu erweitern und ihm eine umfassendere Bedeutung zuzuerkennen, so daß er alle Erscheinungen immerwährend umfassen konnte. So z. B. de Wette und andere (vgl. N. 30). Unnatürlich ist dies nicht, aber es giebt Anlaß zur Verwirrung und verdient deshalb keine Nachahmung. Ewald (DAB ¹I, 57 ff.; ²I, 1 S. 112 ff.) folgt einem eigenen Sprachgebrauch, auf den in N 28 ff. geachtet werden soll.

²⁸⁾ Dieser synonyme Parallelismus wird durchgängig gebraucht in *Ps. CXIV*, z. B. in Vs. 1, 2 (siehe oben N. 20), aber auch im Verfolg (Vs. 3, 4):

Das Meer sah es und floh,
Der Jordan und er wich (ל. ויִסָּב) zurück;
Die Berge hüpfen wie Widder,
Die Hügel wie Lämmer.

Man bemerkt wohl, daß hier jedesmal ein Wort aus *a* und *b* sozusagen nachwirkt; dieser Fall kommt sehr häufig vor. Im allgemeinen ist der synonyme Parallelismus im A. T. sehr gebräuchlich: wir nennen darum nur einzelne Proben aus den verschiedenen Büchern: *Ps.* VI, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 10, 11; VIII, 4–9; *Spr.* III, 1, 8–10, 12–22, 24, 25; XVI, 10, 11, 13, 15–17, 20, 23, 28, 32; *Job* III, 3, 10–13, 15 u. s. w. — Bei Ewald (ll. cc.) trägt der synonyme Parallelismus die Namen: „der wiederhallende“ oder auch „der lebendige Rhythmus“. Daß er damit dasselbe meint, was Lowth mit dem erstgenannten Namen bezeichnet hatte, geht nicht nur aus der von ihm gewählten Bezeichnung hervor, sondern aus den Beispielen, *Gen.* IV, 23; *Spr.* I, 8; IV, 3; X, 1; *Ps.* XLIX, 6; *Job* XXXVIII, 5; *Spr.* I, 3; IV, 13; IX, 4.

²⁹⁾ Der antithetische Parallelismus findet sich insonderheit in der gnomischen Poesie, obwohl er auch da nicht so gebräuchlich ist, wie der synonyme. In Kap. XII der *Sprüche* wird er durchgängig gebraucht, z. B. Vs. 1, 2:

Der die Zucht lieb hat, hat die Erkenntnis lieb,

Aber der die Bestrafung haßt, ist dumm.

Der Tugendhafte erlangt Jahwes Wohlgefallen,

Aber den Mann, der Anschläge schmiedet, erklärt er schuldig.

In den Psalmen ist diese Art des Parallelismus viel weniger häufig. Vgl. *Ps.* CVII, 42; CXXXVI, 6; XXXIV, 11; XXXVII, 9, 17, 21, 22; XVIII, 28, 42 u. s. w. — Ewald betrachtet den antithetischen Parallelismus nicht als eine besondere Art. Von dem „wiederhallenden, lebendigen Rhythmus“ (N. 28) unterscheidet er nämlich 1. den „minder lebendigen, trägeren Rhythmus“; dieser entsteht, wenn *a* und *b* zusammen einen Gedanken ausdrücken, so daß *a* bei einem Ruhepunkt im Satze abgebrochen wird, z. B. *Ps.* CX, 5:

Jahwe zu deiner rechten Hand

zerschmettert Könige am Tage seines Zorns;

oder wenn *b* ein Beisatz ist, der sich unmittelbar an *a* anschließt, wie in *Ps.* CXLI, 10, nach Ewalds Übersetzung:

In ihre Garne mögen Frevler fallen,

bis ich zugleich entkomme;

2. den „mittleren Rhythmus“, der, wie der Name andeutet, zwischen den beiden bis jetzt betrachteten Arten in der Mitte steht, weniger lebendig als der erste, weniger träge als der zweite. Er entsteht, wenn zwei selbständige Sätze zu einer Einheit verbunden werden, z. B. *a* Protasis, *b* Apodosis, oder *a* Thesis, *b* Antithesis. Beispiele sind *Spr.* XIV, 30 (antithetischer Parallelismus); aber auch XI, 22 (die beiden Glieder des Verses sind zugleich Glieder einer Vergleichung); XXIV, 24 (die beiden Glieder bilden einen fortlaufenden Satz, der indessen trefflich in zwei Hälften geteilt wird); *Ps.* L, 12; XVIII, 42; XXI, 14. Man bemerkt, daß der antithetische Parallelismus eine Unterabteilung von Ewalds mittlerem Rhythmus ist. Ob dieser rechtmäßig mit den anderen Fällen zu derselben Klasse gerechnet wird, muß sich später ergeben (N. 32).

³⁰⁾ Lowth (l. c. p. 221) drückt sich folgendermaßen aus: „Tertia species est parallelorum, cum sententiae invicem respondent, non eiusdem rei itineratione, aut oppositione diversarum, sed sola constructionis forma; in quam itaque referri possunt caetera, quae in duas priores species non cadunt: parallela synthetica libet appellare.“ Die von ihm angeführten Beispiele sind *Ps.* XIX, 8–11;

Jes. XIV, 4—9; *Ps.* LXXVII, 8, 9; *Hos.* XIV, 6, 7; *Ps.* XLVI, 6, 10; *Jes.* XLIII, 2; *Job* V, 19; *Ps.* LXII, 12; *Am.* I, 3. Darnach fährt er fort: „Magna est in his parallelis syntheticis formarum varietas et prope infiniti similitudinis gradus: adeo ut nonnumquam admodum subtilis sit parallelismi ratio magisque pendeat ab arte quadam et solertia sententiae membra dispertiendi et incisa faciendi et supplendi insuper ab una parte quod alteri deest, quam ex obvia constructionis forma apparet.“ Dies wird erläutert an *Ps.* II, 6, dem Sinne nach ein einzelnes *membrum*, aber doch in zwei zu zerlegen, und zwar folgendermaßen:

וְאֵנִי נֹסֶכְתִּי מִלִּכְרִי

עַל צִיּוֹן הָרַק קִדְשִׁי

Man bemerkt, das Lowth sich selbst sehr wohl bewußt ist, daß seine *tertia species* nicht befriedigt. Dazu ist die Liste seiner Beispiele höchst mangelhaft, und giebt es sehr viele Verse, hinsichtlich deren dieselbe Bemerkung wie betreffs *Ps.* II, 6 hätte gemacht werden können. — Bellermand l. c. S. 225—235 folgt eigentlich hinsichtlich des ganzen Gegenstandes, welcher uns beschäftigt, einem abweichenden Sprachgebrauch. So handelt er nacheinander über die parallele Synonymie und die parallele Antithesis und darnach (S. 232 ff.) über die „parallele Syntaxis“. Zwar erklärt er selbst, daß er diesem letzten Wort den Vorzug giebt vor „Synthesis“, und er veranlaßt damit zu der Meinung, daß er dieselbe Sache bespricht, welche bei Lowth „synthetischer Parallelismus“ heißt — aber aus dem, was er ferner schreibt, muß man schließen, daß er in der That etwas anderes meint. Er macht nämlich auf die Ordnung aufmerksam, in welcher Subjekt, Prädikat und Copula in den zwei korrespondierenden *membra* ein und desselben Verses aufeinander folgen, z. B. *Ps.* VII, 17; IX, 19. Will man das „parallele syntaxis“ nennen, so läßt sich dieser Name wohl verteidigen, allein die Sache selbst hätte in einer anderen Verbindung zur Sprache kommen müssen. Wahrscheinlich folgte Wenrich dem Bellermand, als er (l. c. p. 234) die dritte Art Parallelismus synthetisch oder syntaktisch nannte. — De Wette, *Comm. über die Psalmen* S. 52 ff., übernimmt die 3 Klassen von Lowth, aber fügt eine vierte hinzu und rechtfertigt dies folgendermaßen: „man faßt den Parallelismus der Versglieder zu eng auf, wenn man meint, daß derselbe einzig und allein in dem Ebenmaß der Gedanken liege. Was soll man dann mit den höchst zahlreichen Versen machen, in welchen der Parallelismus gänzlich fehlt und die Gedanken weder synonym, noch antithetisch, noch synthetisch einander entsprechen? Der Parallelismus der Versglieder ist auch zu einer bloß äußerlich rhythmischen Form entwickelt worden, ebenso wie der Reim. Ursprünglich und gewöhnlich in dem Inhalt beruhend, blieb der Parallelismus auch da als bestimmte Form bestehen, wo der Inhalt nicht damit übereinstimmt. Man war nun einmal an den Parallelismus gewöhnt und ließ ihn sich auch da gefallen, wo er mit dem Inhalt nicht ganz übereinstimmte.“ Beispiele für diesen rhythmischen Parallelismus (vgl. noch Hupfeld, *Die Psalmen* ¹IV, 450) findet de Wette in *Ps.* XIX, 12:

Auch dein Knecht wird dadurch ermahnt,

Und in ihrer Befolgung liegt ein großer Lohn;

und ferner in *Ps.* XXX, 3; XIV, 7; I, 1 (vielmehr ein Beispiel von synonymem Parallelismus; vgl. aber oben N. 21 B); XXXI, 23 und in den Klageliedern

(doch siehe N. 26). In der That ist die Zahl von Versen, in denen der Parallelismus nichts mehr ist als eine rhythmische Form — oder wie wir es ausdrücken: in denen der Parallelismus fehlt, obwohl der Rhythmus nicht vermisst wird — übergroß. Zu den Beispielen de Wettes fügen wir noch folgende: *Ps.* III, 3, 7; VII, 8; XIX, 13; XXXVII, 4; XXXIX, 7; XLIX, 14; LIX, 5; XCIX, 8; CXIX (*passim* z. B. Vs. 18—20, 24, 162, 164, 166, 167); CXXVI, 1, 3. Beachtung verdient in dieser Hinsicht das Danklied *Jes.* XXXVIII, 10—20, in welchem die Versglieder fast durchgängig nicht mehr als rhythmisch parallel sind.

³¹⁾ Zur Bestätigung dieses Resultats werde hier noch hingewiesen auf das gegenseitige Verhältniß der Glieder der Disticha in den *Sprüchen*. Delitzsch (*Das Salom. Spruchbuch* S. 8—10) unterscheidet die folgenden fünf Klassen: 1. synonyme Disticha, z. B. *Spr.* XI, 25, 2; 2. antithetische D., z. B. X, 1; 3. synthetische D., in deren beiden Gliedern eigentlich zwei verschiedene Wahrheiten ausgesprochen werden, welche indessen mit einander verwandt und darum mit Recht zusammengefügt sind, z. B. X, 18; 4. eingedankige D., wenn der Gedanke zu reich ist, um in einer einzigen Zeile ausgesprochen zu werden und darum in der zweiten vollendet wird, z. B. XI, 31, vgl. auch XIII, 14; XVI, 10; XXII, 28; 5. parabolische D., deren Kennzeichen darin besteht, daß sie — ganz in Übereinstimmung mit dem Charakter des *masjâl* — einen Vergleich enthalten. Die beiden Glieder des Vergleichs sind zugleich die Glieder des Verses. Auf welche verschiedene Art und Weise sie miteinander verbunden werden können, geht aus *Spr.* XXVII 15; X, 26; XXVI, 11; XXV, 25; XI, 22 hervor, welche fünf Beispiele ebenso viele Formen des parabolischen Spruches darstellen. Nun kann nicht geleugnet werden, daß alle diese fünf Hauptformen rhythmisch untadelhaft sind; zu keiner der zur Erläuterung beigebrachten Proben kann eine Bemerkung gemacht werden, es müßte denn sein zu *Spr.* XXVII, 15, welcher Vers sich sehr stark der Prosa nähert. Aber ebenso deutlich fällt es in die Augen, daß der Name *parallelismus membrorum* zur Bestimmung all dieser verschiedenartigen Formen unzureichend ist. Auf 1 und 2 kann man diesen Namen anwenden, aber ebensowenig auf 3 und 4, wie auf die verschiedenen Formen des parabolischen Spruches (5). Wollte man diesen Namen auch für 3—5 gebrauchen, so würde man von *quasi-parallelismus* sprechen müssen. Doch würde diese Zusammensetzung dem Preisgeben des Namens selbst gleichkommen — was ohne Zweifel den Vorzug verdient. Man vgl. vor allem E. Meier, *Die Form* u. s. w. S. 14 ff.

Ewald (II. cc.) hat wirklich den Namen *parallelismus membrorum* beiseite gesetzt. Aber es scheint, daß Lowth's dreigliedrige Einteilung auf ihn noch zu großen Einfluß ausgeübt hat. Seine Unterscheidung von dreierlei Rhythmus stimmt damit in den Hauptzügen überein (vgl. N. 28, 29), und wo sie davon abweicht, ist dies nicht immer gerade für sie vorteilhaft. Es fällt nämlich in die Augen: 1) daß die Grenze zwischen dem, was er den „trägeren“ und den „mittleren“ Rhythmus nennt, äußerst schwer zu ziehen ist. Gilt dies bereits bezüglich der von ihm selbst angeführten Beispiele (N. 29), wieviel mehr in Betreff einer Zahl von anderen Versen; 2) daß sowohl in der 2. als auch in der 3. Art von Rhythmus viel Ungleichartiges zusammengefügt worden ist, ohne daß sich deutlich ergibt, mit welchem Rechte das Ungleichartige den gemein-

schaftlichen Namen des trägeren oder mittleren Rhythmus tragen kann. Im allgemeinen scheinen diese Namen, ebenso wie diejenigen der ersten Art („der lebendige Rhythmus“) wenig glücklich gewählt zu sein: die Lebendigkeit und umgekehrt die Trägheit des Rhythmus hängt nicht allein, nicht einmal in erster Linie von dem logischen Verhältnis der *membra* zu einander, sondern auch, ja vor allem von dem Umfang der Verszeilen ab. Wir können uns deshalb Ewalds Einteilung nicht aneignen.

³²⁾ Wichtige Anmerkungen über den Rhythmus, speziell der Psalmen, in Verbindung mit der vermutlichen Unreinheit des Textes, giebt Olshausen, *Die Psalmen* S. 13—16. Wie dieser Rhythmus hier und da das Verdorbensein des Textes angiebt und auf die richtige Spur zur Wiederherstellung bringt, lehren die Commentare. Dafs man manchmal den Parallelismus gebraucht hat, um verkehrte Erklärungen zu empfehlen, als auch die Reinheit des Textes zweifelhaft erscheinen zu lassen, wird nicht geleugnet. Doch hebt der Mißbrauch den Gebrauch nicht auf. Der bedächtige Exeget wird übrigens nicht nur auf die grofse Verschiedenheit achten, welche der Rhythmus der hebräischen Poesie, wie wir gesehen haben, zuläfst, sondern auch auf das Alter des Gedichtes, dessen Erklärung ihn beschäftigt, sein Augenmerk richten. Es ist nämlich klar — und es wird im Hauptstück XIII ff. nachgewiesen werden — dafs die jüngeren Dichter sich Abweichungen erlaubten, welche die ältere Poesie nicht kannte. Wenn also Olshausen (S. 113 f.) *Ps.* XIX, 5 für korrupt hält, so müssen wir dem zustimmen, schon deshalb, weil *Ps.* XIX, 2—7 so viele Kennzeichen des Alters trägt; in Liedern wie *Ps.* CXV, CXVI würde eine Abweichung wie die in XIX, 5 geduldet werden können.

Nach der Betrachtung des Vers-Rhythmus der hebräischen Poesie erhebt sich die Frage, ob sie noch andere formelle Kennzeichen besitzt. Dafs der Reim niemals als Erfordernis betrachtet oder das Gewöhnliche geworden ist, fällt ohne weiteres in die Augen. Folgen manchmal einige Verszeilen mit gleichem Ausgang auf einander, so dafs man hat meinen können, dafs dies kaum zufällig sein kann, so steht dem gegenüber, dafs wir kein einziges Gedicht von einigem Umfang besitzen, in welchem der Reim als Regel sich findet. Höchstens würde man annehmen dürfen, dafs in der Volkspoesie der Reim vielfach vorkam und geschätzt wurde³³⁾. — Dagegen besitzen wir deutliche Proben einer anderen Kunstform, das alphabetische Lied. Das Kennzeichen desselben ist darin zu finden, dafs die auf einander folgenden Verszeilen, Verse oder Verspaare mit den auf einander folgenden Buchstaben des Alphabets beginnen. Aus den Stücken selbst (*Ps.* CXI, CXII; — XXV, XXXIV, CXLV; *Spr.* XXXI, 10—31; — *Klagel.* I, II; — *Ps.* IX, X; XXXVII; — *Klagel.* IV; — *Ps.* CXIX; — *Klagel.* III) geht hervor, dafs in der Anwendung dieses Grundsatzes grofse Verschiedenheit herrschte³⁴⁾. Beachtung verdient, dafs die alphabetische Reihenfolge in manchen dieser Lieder ganz (*Ps.* CXI, CXII, CXIX; *Spr.* XXXI, 10—31; *Klagel.* I), oft fast ganz (*Ps.* CXLV; *Klagel.*

II—IV) genau innegehalten wird, während in anderen (Ps. XXV, XXXIV, XXXVII, IX, X) nicht unbedeutende, oft sogar sehr starke Abweichungen davon vorkommen³⁵). Es ist sehr unwahrscheinlich, daß diese Abweichungen auf Rechnung des Dichters gesetzt werden müssen; vielmehr sind sie, aus guten Gründen, in einzelnen Fällen den Abschreibern, aber meistens den späteren Redaktoren oder Bearbeitern der Lieder zuzuschreiben³⁶). Wann diese alphabetische Form in Gebrauch gekommen ist, läßt sich wegen des unsicheren Alters der Psalmen nicht recht bestimmen; daß sie nicht aus der Blütezeit der hebräischen Poesie datiert, sondern in einer Periode ziemlichen Verfalls entstanden ist, darf als wahrscheinlich angenommen werden³⁷).

³³) Die Ansicht, daß die hebr. Poesie gereimt sei, hat einen Verteidiger in Jo. Clericus gefunden. Wir besitzen von ihm eine *Dissertatio critica de poësi Hebraeorum*, im Jahre 1688 in die *Bibliothèque Universelle*, Tom. IX aufgenommen, dann aufs neue herausgegeben im *V. T. prophetae ex transl.* Jo. Clerici etc. (Amst. 1731) p. 621—632. In dieser *Dissertatio* (p. 628) kann er sich auf einige Vorgänger berufen. Nach Widerlegung der Ansicht derer, welche die hebr. Poesie für metrisch halten, spricht er seine Überzeugung aus (p. 622 coll. 627) „Poësin Hebraicam nonnisi versibus ὁμοιοτελεύτους iisque valde irregularibus consistere“; oder anderwärts: „Hebraeorum versus nonnisi ὁμοιοτελεύτους fuisse“. Zum Beweise für die Wahrheit dieser Behauptung beruft er sich darauf (p. 625), daß er alle Psalmen so eingeteilt hätte, daß die Verse deutlich gereimt erscheinen (eine Arbeit, welche aber das Licht nicht erblickt hat), und daß er die Lieder im Pentateuch und in den historischen Büchern in gleicher Weise behandelt habe (wie sich erkennen läßt aus seinem *Commentarius in Pentateuchum* und *in libros hist. V. T.*). Aus den von ihm selbst gemachten Proben geht deutlich hervor, welchen Weg er zur Erreichung des Zieles eingeschlagen hatte. Das Geheimnis seiner Methode liegt in den oben citierten Worten: „versus ὁμοιοτέλευτοι iique valde irregulares“. Er erlaubt sich nämlich, den Text der alttestamentlichen Gedichte auf sehr sonderbare Weise einzuteilen, ohne auf den Sinn oder auf den Rhythmus zu achten, damit nur sich reimende Verse herauskommen. Ein einzelnes Beispiel möge genügen. Daß Ps. II, 3—5 gereimt sind, wird bewiesen dadurch, daß sie auf folgende Weise abgeteilt werden: *Eth mosrothe mo | venaschli cha mimmennou abothe mo | Joscheb baschamajim jisch ak | Adonai jil ag | La mo | Az jedabber ele mo | bappho oubacharono jebahale mo* ||. Es wird wohl überflüssig sein, die Aufmerksamkeit noch auf die übrigen Willkürlichkeiten zu lenken, deren C. sich schuldig macht, um sein System aufrecht zu erhalten. Seine Behauptung zählt jetzt doch keinen einzigen Anhänger mehr.

Der gegenwärtige Stand der Frage ist dieser: 1. Allgemein wird anerkannt, daß im A. T. relativ viele gereimte Verse vorkommen, z. B. *Richt.* XIV, 18; XVI, 23, 24; 1 *Sam.* XVIII, 7; *Num.* X, 35; *Gen.* IV, 23; V, 29 (Tetrastichon; mit רמיעבון, mit מן und mit אשר beginnen neue Zeilen); XXX, 29; *Num.* XXI, 18b — welche Beispiele allesamt weniger erhabenen oder feierlichen poetischen Stücken entnommen sind. Doch können andere hinzugefügt werden, aus den

Sprüchen: Kap. V, 1—4; XII, 25; XV, 15; XXII, 10; XXXIII, 22; XXIV, 28, 29; XXV, 17, 27; XXVI, 25; XXVII, 2; aus den *Psalmen* z. B. II, 3; III, 2; VI, 2; VIII, 5; IX, 15; XXV, 4; XXXIV, 5, 6; LXXX, 4; CVI, 4, 5; CXIX, 169, 170; CXXXIX, 11; aus *Job*, Kap. X, 9—15 u. s. w., aus anderen poetischen Abschnitten *Ex.* XV, 2; *Deut.* XXXII, 1*b*, 2*a*, *b*; 6*c*, *d*. Diese Thatfachen sind in ihrer Art unleugbar; nur über ihre Erklärung können die Meinungen auseinandergehen. 2. Manche behaupten nämlich, daß der Reim nirgends absichtlich angebracht sei. Solche Ansicht wird empfohlen durch die Erwägung: a) daß die Art der hebr. Sprache *ῥμοιοτέλευτα* mit sich bringt, in Verbindung vor allem mit dem poetischen Rhythmus. Man denke an die *pronomina suffixa* und ihre gleichen Endungen; man ziehe ferner in Betracht, daß zwei einander entsprechende Zeilen doch sehr leicht so untereinander übereinstimmen, daß sie beide auf dieselben *suffixa* endigen u. s. w. Je nachdem dies nun deutlicher hervortritt, daß der Reim in vielen Fällen unvermeidlich war, in demselben Maße hat man weniger Recht, ihn der Absicht des Dichters zuzuschreiben; b) daß kein einziges Gedicht von einigem Umfange durchgängig gereimt ist. Auch das ist unzweifelhaft: wenn man die Verse rhythmisch abteilt — und jede andere Einteilung ist die Willkür selbst —, so finden wir kein einziges Lied, in welchem der Reim das durchgängige Kennzeichen bildeten. Aus diesen Gründen wird man Ewald (DAB. ¹I, 62, 79; ²I, 1 S. 104 f.) und anderen beipflichten — wenn man nämlich ihre Aussprüche beschränkt auf die poetischen Stücke von größerem Umfang, z. B. die Psalmen, die Hymnen *Ex.* XV; *Deut.* XXXII, das Buch *Job*, das Hohelied u. s. w. 3. Sommer hat nämlich darauf hingewiesen, daß die einzelnen Überbleibsel der israelitischen Volkspoesie, welche wir im A. T. besitzen, uns zu der Überzeugung führen, daß der Reim zu ihnen zwar nicht unentbehrlichen, aber doch zu ihren bevorzugten Kennzeichen gehörte. Er geht dabei aus von den oben unter 1. bereits angeführten Beispielen, auch von denen, die den Sprüchen entnommen sind, weil er — nicht völlig richtig, vgl. Hauptst. XIII — voraussetzt, daß viele Sprüche aus dem Munde des Volkes aufgezeichnet worden sind. Man wird, wenn auch mit einer gewissen Beschränkung, die Ansicht von Sommer annehmen müssen. Wirklich ist der Reim höchst natürlich, vor allem in der Volkspoesie und gewiß in Stücken, welche dazu bestimmt waren, gesungen zu werden, z. B. 1 *Sam.* XVIII, 7. Billigerweise legt man darum so großes Gewicht auf die vorhandenen Beispiele, welche thatsächlich ziemlich zahlreich sind. Auf der anderen Seite darf aber nicht übersehen werden, daß von dem Reim als einem absoluten Erfordernis hier keine Rede sein kann. Man beachte, daß er fehlt in *Gen.* IV, 24 (während man ihn in Vs. 23 antrifft), *Richt.* XIV, 14, 18*a* (gegenüber Vs. 18*b*) u. s. w. Wird er nun an den genannten Stellen — wie Sommer nachweist — ersetzt durch Paronomasieen oder wenigstens durch in die Augen fallende Wiederholung derselben Buchstaben oder Klänge am Anfang oder am Ende der Wörter, so ergibt sich deutlich, daß man den Reim suchte, aber sich nicht für verpflichtet hielt, ihn zu finden, und darum sich mit anderer Klangübereinstimmung begnügte. Höchst natürlich ist es bei dieser Betrachtung, daß die liturgische Formel:

הודו ליהוה כי טוב
כי לעולם חסדו

welche bei der Tempelmusik entweder vom ganzen Volk oder vom ganzen Chor wiederholt wurde, gereimt ist: gerade in solchen Versen, welche dazu bestimmt waren, von vielen angestimmt zu werden, war der Reim, wenn nicht nötig, so doch natürlich.

³⁴⁾ Ein wenig anders sind die alphabetischen Lieder geordnet von Sommer in seinem höchst wichtigen Aufsatz: *Die alph. Lieder von Seiten ihrer Struktur u. Integrität* (l. c. S. 93—182), in welchem *Klagel.* I, II erst an fünfter Stelle, vor *Klagel.* III, erwähnt werden (S. 100 ff.). Wir geben hier eine gedrängte Beschreibung der sechs Klassen, in welche die genannten Lieder untergebracht werden können.

I. Die Anfangsbuchstaben der *στίχοι* bilden zusammen das vollständige Alphabet (*Ps.* CXI, CXII).

II. Das Alphabet wird gebildet durch die Buchstaben, mit denen die aufeinanderfolgenden Disticha beginnen; natürlich bildet jedes Distichon einen einzigen masoretischen Vers (*Ps.* XXV; XXXIV; CXLV; *Spr.* XXXI, 10—31). Dabei muß beachtet werden, daß manche dieser Gedichte Verse enthalten, welche keine reinen Disticha sind; ihre Zahl ist indessen so gering, daß sie als Ausnahmen angesehen werden können, welche die Regel nicht umstoßen. Siehe *Ps.* XXV, 5, 7 [?]; XXXIV, 8 [es sei denn, daß man sich die Freiheit nehme, mit לִירָאִי eine zweite Verszeile zu beginnen, wofür viel spricht]; CXLV, 21 [welcher Vers Tristichon wird, wenn man die beiden letzten Worte eine dritte Zeile bilden läßt, was aber nicht notwendig ist].

III. Das Alphabet wird gebildet in derselben Art durch die Anfangsbuchstaben der masoretischen Verse, aber diese enthalten drei Disticha (*Klagel.* I, II). Nach der in N. 26 verworfenen Ansicht ist jeder Vers ein Tristichon mit Cäsur.

IV. Die aufeinanderfolgenden Verspaare beginnen mit den sich folgenden Buchstaben des Alphabets (*Ps.* IX; X; XXXVII). Da in den Liedern dieser Klasse die Verse gewöhnlich zwei *στίχοι* haben, so würde man sagen können, daß das Alphabet gebildet wird durch die Buchstaben, mit denen die Tetrasticha beginnen. Doch verdient die zuerst gebrauchte Formel den Vorzug, weil so viele Verse von der Distichonform abweichen. Man sehe u. a. *Ps.* X, 8, 9 und unten N. 35, 36. In *Klagel.* IV, welches gleichfalls zu dieser Klasse gehört, bilden die vier *στίχοι* zusammen einen Vers, oder es sind gemäß einer anderen Auffassung die zwei *στίχοι* durch die Cäsur in je zwei geteilt.

V. Jedesmal acht aufeinanderfolgende Disticha beginnen mit demselben Buchstaben; das Alphabet wird gebildet durch die Anfangsbuchstaben dieser Abschnitte von je acht Versen (*Ps.* CXIX).

VI. Jedesmal drei aufeinanderfolgende (masoretische) Verse oder Disticha haben dieselben Anfangsbuchstaben; das Alphabet wird gebildet durch die Buchstaben, mit denen jedesmal drei aufeinanderfolgende Verse beginnen (*Klagel.* III). Von den sub III besprochenen Versen unterscheidet sich jede Dreizahl von Versen in dieser Klasse nur insoweit, als hier jedes Distichon alphabetisch ist, dort nur immer das erste von drei Distichen.

³⁵⁾ Von diesen Abweichungen muß hier genauer Rechenschaft gegeben werden. Sie lassen sich folgendermaßen klassifizieren:

1. In *Ps.* CXLV fehlt zwischen Vs. 13 und 14 das Distichon, welches mit ב würde beginnen müssen. Wie dies erklärt werden muß, untersuchen wir in N. 36.

2. In *Klagel.* II, III, IV geht jedesmal das ב dem ע voraus.

3. *Ps.* XXV beginnt mit einem Monostichon (Vs. 1); Vs. 2, welcher mit ב würde anfangen müssen, hat als erstes Wort אלהי ; der Vers mit ר fehlt, doch hat der vorhergehende statt drei zwei Zeilen (Vs. 5); das Distichon mit ק fehlt, doch wird es ersetzt durch ein zweites mit ר (Vs. 18, 19); endlich folgt auf das ר ein Vers mit ב (Vs. 22).

4. *Ps.* XXXIV. Auch hier fehlt zwischen Vs. 6 und 7 das Distichon mit ר , und es folgt auf das ר ein Vers mit ב (Vs. 23; hier, ebenso wie *Ps.* XXV, 22, das ב des Zeitworts פרה).

5. In *Ps.* XXXVII kommen Verspaare vor, welche übermäfsig lang oder aufsergewöhnlich kurz (Vs. 7, 20, 34) sind, so dafs es einen *στίχος* zu viel, bezw. zu wenig zu geben scheint. Wichtiger ist indessen, dafs das ע fehlt, während die Verse, welche mit ב anfangen, 3 an Zahl und übermäfsig lang sind (27—29); ferner, dafs dem ר (Vs. 39) die Copula ו vorhergeht.

6. Hinsichtlich *Ps.* IX, X muß zunächst bemerkt werden, dafs sie zusammen ein Gedicht bilden, andererseits, dafs dieses Gedicht alphabetisch ist oder wenigstens gewesen ist. Allein die Abweichungen sind hier so zahlreich, dafs man nicht nur früher (vgl. Sommer S. 159 f.) die alphabetische Form übersehen hat, sondern diese auch jetzt noch nicht allgemein anerkennt. Letzteres indessen mit Unrecht. Man achte nämlich darauf, wie die Verspaare aufeinander folgen, besonders im Anfang von *Ps.* IX und gegen das Ende von *Ps.* X: א (*Ps.* IX, 2); ב (Vs. 4); ג (Vs. 6); . . . ר (Vs. 10); ז (Vs. 12); ח (Vs. 14); ט (Vs. 16); י (Vs. 18); כ (Vs. 19); ל (*Ps.* X, 1); . . . ק (Vs. 12); ר (Vs. 14); ש (Vs. 15); ת (Vs. 17). Diese Übersicht zeigt zugleich, dafs die — unleugbar sehr grofsen — Abweichungen stattfinden *Ps.* IX, 8, 9; X, 3—11. Siehe darüber, ebenso wie über die sub 3—5 besprochenen Unregelmäfsigkeiten, N. 36.

³⁶⁾ Es sind hier natürlich drei Fälle möglich: 1. der Dichter selbst ist aus irgendwelchen Gründen von der alph. Form abgewichen; 2. die ursprünglich reine alph. Ordnung ist gestört und vernichtet worden durch die Nachlässigkeit der Abschreiber; 3. die alph. Ordnung ist verloren gegangen durch die Umarbeitung, welche die Lieder vor oder bei ihrer Aufnahme in das A. T. — hier speziell in das Psalmenbuch — erfahren haben. Wir wollen diese drei Möglichkeiten nacheinander prüfen.

1. Nur eine einzige Abweichung scheint dem Autor selbst (oder den Autoren selbst) zugeschrieben werden zu müssen. Es ist die, welche in N. 35 sub 2 besprochen wird. Warum sie nicht den Abschreibern oder Redaktoren in Schuld gegeben werden kann, wird später bei der Besprechung der *Klagelieder* (Hauptst. XIX) verhandelt werden: hier stehe nur die Bemerkung, dafs die in Frage stehende Abweichung dreimal vorkommt und also nicht zufällig sein kann. — Anders steht es mit den übrigen Störungen der alph. Ordnung. Man hat zwar gemeint, auch diese auf Rechnung des Dichters setzen zu dürfen (Keil bei Hävernicks *Einl.* III, 46—58 und die dort citierten Autoren). Indessen sind die Beweggründe, die man bei ihm notgedrungen voraussetzen muß,

alle ohne Unterschied so unwahrscheinlich, daß die ganze Hypothese dadurch unannehmbar wird. Man urteile selbst. Der Grund der Störung der alph. Ordnung wird gesucht *a)* in den Schwierigkeiten, welche mit der Innehaltung dieser Ordnung verbunden sind, infolge deren der Dichter sich hier und da eine Abweichung soll erlaubt haben. Allein diese Schwierigkeiten waren so groß nicht. Die Dichter von *Ps.* CXI, CXII, CXIX, die doch wahrlich nicht so sehr hervorragen, weichen kein einziges Mal ab, obwohl ihre Aufgabe viel schwerer war als die der Dichter von *Ps.* XXV, XXXVII u. s. w. Auch ist die hebr. Sprache, wenn nicht überreich, doch reich genug, den Dichter das Wort, welches er sucht, finden zu lassen. Meint man, daß der dichterische Enthusiasmus ihm dazu keine Zeit liefs — so fragen wir, ob die alph. Form überhaupt mit solchem Enthusiasmus vereinbar ist? und ob z. B. *Ps.* XXV, XXXVII davon einige Beweise liefern? Nicht besser ist *b)* die Ansicht derer, welche die Lieder, von denen hier die Rede ist, für unvollendet halten und meinen, daß der Dichter die Unregelmäßigkeiten würde beseitigt haben, wenn er die letzte Hand an sein Werk hätte legen können. So urteilt betreffs IX, X und *Klagel.* V (welches Lied nun überhaupt nicht alphabetisch ist, sondern auf vier alph. Gedichte folgt) Ewald, DAB ¹I, 144; ²I, 2 S. 205. Diese Ansicht hängt mit der höchst unwahrscheinlichen Annahme zusammen, daß die alph. Form nicht sogleich, sondern erst später vom Dichter angebracht wurde. Wozu aber die doppelte Bearbeitung des Gedichtes? Es fällt außerdem in die Augen, daß die Abweichungen in *Ps.* IX, X mit anderen Unregelmäßigkeiten im Versbau gepaart sind, und daß nicht nur einzelne Anfangsbuchstaben, sondern auch Verse, zu denen sie gehören müßten, fehlen. Sollen wir denn *c)* annehmen, daß der Dichter sich nicht hat binden wollen an die alph. Ordnung, sondern daß er einfach, wo es ihm paßte, oder wo der Inhalt es mit sich brachte, davon abgewichen ist? Keil (a. a. O.) empfiehlt diese Anschauung dadurch, daß er auf die geringe Entwicklung des formalen Elements in der hebr. Poesie hinweist: es ist dem religiösen Dichter viel mehr um die Sache, als um Zierlichkeit und Regelmäßigkeit zu thun. Dies kann zugegeben werden. Allein Keil vergift, daß der Dichter vollkommene Freiheit hatte, die alph. Form nicht zu gebrauchen, aber nachdem er einmal damit begonnen hatte, diese auch wohl innehalten mußte. Eine freie alph. Ordnung ist eine Ordnung, welche zugleich alphabetisch und nicht alphabetisch ist, d. h. ein Unding. Wie man den Gebrauch des Alphabets auch erklären mag — vgl. N. 37 —, niemals wird man damit Glück haben, wenn man einen freien Gebrauch desselben wahrscheinlich oder auch nur denkbar machen will. Viel unannehbarer noch ist *d)* die Hypothese von Hengstenberg, daß der Dichter wohl gezwungen war, die Ordnung des Alphabets hier und da zu verlassen, sofern er zugleich an Strophen von einer bestimmten Zahl von Versen gebunden war. Was damit gemeint ist, wird unten (N. 45) klar werden: ist die ganze Ansicht von Hengstenberg über die Strophen zu verwerfen, so kann auch ihre Anwendung auf unsern Gegenstand nur als mißglückt angesehen werden, wie (a. a. St.) auch noch mit einem Beispiel nachgewiesen werden soll.

2. Die Annahme, daß die Störungen der alph. Ordnung von den Abschreibern verschuldet sind, hat hier und da große Wahrscheinlichkeit für sich — wie von vielen Auslegern und auch von Ewald (DAB ¹I, 143; ²I, 1 S. 205)

anerkannt wird. So erscheint es kaum zweifelhaft, daß in Ps. CXLV das Distichon mit ז einfach ausgefallen ist; in den LXX findet sich zwischen Vs. 13 und 14 solch ein Distichon, das im Hebräischen lauten würde:

נֶאֱמַן יְהוָה בְּדַבָּר
וְהָסִיד בְּכָל-מַעֲשָׂיו

Ein Vergleich mit Vs. 17 macht die Authentie dieses Verses bedenklich, aber wenn auch der griechische Übersetzer ihn gedichtet hat, so hatte er doch darin Recht, daß in dem Text eine Lücke war, welche dem Dichter nicht zugeschrieben werden konnte. Auch sonst hat man versucht, durch einfache Textverbesserungen die gestörte alph. Ordnung wiederherzustellen, z. B. Ps. XXV, 2 (wo man בֶּה dem Wort אֱלֹהֵי voraufgehen lassen kann); Vs. 5 (wo die Copula vor אֱלֹהֵי eingefügt werden kann, aber es fehlt dann ein *membrum*); XXXVII, 39 (wo, umgekehrt, die Copula ו beseitigt werden kann) u. s. w. Diese Vermutungen werden wohl nicht alle zu verwerfen sein. Allein die Frage, ob man dieses Heilmittel überall anwenden darf, muß verneinend beantwortet werden. Denn die Störungen sind überhaupt zu groß und — nach den alten Übersetzungen — von zu frühem Datum, als daß man sie alle auf diese Weise sollte erklären können. Überdies ist es wenigstens sehr befremdend, daß dieselben Abschreiber, welche *ex hypothesi* Ps. XXV; IX, X u. s. w. so übel gehandelt haben, in Ps. CXI und den übrigen unverletzten Gedichten keinen einzigen Fehler gemacht haben. Endlich sieht man nicht ein, mit welchem Rechte Einschiebsel wie Ps. XXV, 22; XXXIV, 23 — welche Ewald (ll. cc.) mit dem Fehlen des ו -Distichons in Verbindung bringt und dem Dichter selbst zuschreibt, doch siehe die abweichende Form von Ps. XXV, 5 — den *librari* sollten zuerkannt werden können; sind diese ihr Werk, so wären sie mehr als einfache Abschreiber, und wir müßten sie wohl Redaktoren nennen. Siehe sub 3. Ohne mit Sicherheit bestimmen zu können, welche Abweichungen auch dann nicht als Schreibfehler betrachtet werden können, stellen wir doch fest, daß die meisten einen anderen Ursprung haben müssen.

3. Die Annahme, daß manche Psalmen, bevor oder als sie in die Psalmen-sammlung aufgenommen wurden, eine Umarbeitung erfahren haben, stützt sich auf sehr gewichtige Gründe, wie später (Hauptstück XVI) ausdrücklich nachgewiesen werden soll. Hier muß nur bemerkt werden, daß alles dafür spricht, auch die Abweichungen, über die wir jetzt reden, aus einer solchen Umarbeitung herzuleiten. Diese aber betraf ihrer Art nach nicht alle Psalmen, sondern nur diejenigen, welche nicht ohne Änderung in der — für die Gemeinden bestimmten — Sammlung Platz finden konnten; daher ist von der alph. Ordnung manchmal überhaupt nicht oder nur sehr wenig, anderwärts sehr stark abgewichen: Lieder wie Ps. CXI, CXII, CXIX konnten, so wie sie waren, aufgenommen werden, nicht die ursprünglichen Ps. IX und X u. s. w. Ferner ist ersichtlich, daß diese Umarbeitung, wenn sie mit Rücksicht auf das Bedürfnis der Gemeinde oder des Tempeldienstes unternommen wurde, sich um die Form der Lieder wenig bekümmerte, so daß das Brechen der alph. Ordnung — angenommen sogar, daß der Bearbeiter sie beachtet hatte — uns nicht befremden kann. Endlich fällt auf, daß die *epiphonema's* wie Ps. XXV, 22; XXXIV, 23 ganz in den Geist eines solchen Redaktors passen — aber dann auch zugleich eine Analogie liefern, nach der wir die übrigen Störungen beurteilen müssen.

Vgl. ferner Sommer l. c. S. 138 ff., dessen vortreffliches Plaidoyer für die hier verteidigte Ansicht vollständig gelesen zu werden verdient. Die Gegenbehauptungen von Keil (l. c. S. 52 ff.) sind oben bereits widerlegt worden oder berühren die Hauptsache nicht.

³⁷⁾ Über das Alter der Psalmen, welche hier in Betracht kommen, wird in Hauptstück XVI verhandelt werden. Daß Ps. CXI, CXII, CXIX jünger sind als das Exil, wird allgemein anerkannt; nur in betreff der übrigen, und so auch über Spr. XXXI, 10—31 sind die Ansichten verschieden. Wir thun darum wohl, wenn wir von den Klageliedern ausgehen. In Hauptstück XIX wird der Beweis geliefert werden, daß sie nach dem Jahre 586 v. Chr., wahrscheinlich nicht lange danach, gedichtet worden sind. Nun muß man Keil (S. 49) und Sommer (S. 94) beistimmen, daß die alph. Form bereits einige Zeit im Gebrauch gewesen sein muß, bevor diese so angewandt werden konnte, wie vor allem in *Klagel.* II geschieht. Wir schließen daraus, daß die Gewohnheit, alph. Lieder zu dichten, zwischen den Jahren 700 und 600 v. Chr. entstanden ist. Doch warum nicht bereits früher, z. B. in der Davidischen Zeit, oder wenigstens vor dem 7. Jahrhundert? Unsere Antwort kann aus Hauptstück XVI gefolgert werden; sie stützt sich denn auch hauptsächlich auf die Überzeugung, daß keiner der uns aufbewahrten alph. Psalmen älter ist als das Jahr 700 v. Chr. Aber überdies scheint die alph. Form, ganz für sich betrachtet, nicht auf die Blütezeit der Poesie hinzuweisen, und darum vereinigen wir uns insofern mit dem Urteil, welches u. a. de Wette (*Commentar über die Psalmen* S. 55 ff.), Wenrich (l. l. p. 244), Ewald (DAB. ¹I, 139 f.; ²II, 1 S. 201 f.), Hupfeld (*Die Psalmen* ¹IV, 451 f.) darüber ausgesprochen haben. Höchst wahrscheinlich mußte die alph. Ordnung dazu dienen, das Auswendiglernen der Lieder zu erleichtern; vielleicht sah der Dichter darin auch einen größeren Schmuck; weder die eine, noch die andere Annahme weist uns auf eine Zeit, in der die dichterische Begeisterung sich kräftig und thätig erwies. Was Keil (S. 47) über die Bedeutung der alph. Ordnung sagt („sie bleibt beschränkt auf die Fälle, wo der Dichter sein Thema entweder durch eine vollständige Summe von einzelnen Sprüchen oder durch einen geschlossenen Cyklus von immer neuen Ansätzen und Wendungen erschöpfend abhandeln will“), scheint uns sehr dunkel zu sein. Meint er — wie es im Verfolg als wahrscheinlich erscheint —, daß die Dichter sich durch die alph. Ordnung gewisse Grenzen setzten in der Behandlung ihres Gegenstandes, die sie sonst noch weiter hätten ausdehnen können, so vergißt er, daß die alph. Form nicht nur den Dichter beschränkt, sondern ihn auch zur Ausdehnung zwingt: er kann ebenso wenig sich ausdehnen, als das Alphabet es zuläßt, wie endigen, bevor er das א erreicht hat. In keinem Fall beweist darum seine Erklärung, daß die alph. Ordnung in die Zeit der dichterischen Begeisterung gehört. Auch Sommer (S. 93—100) sucht das Alter der alph. Lieder zu behaupten, allein seine Beweise reichen nicht weiter als bis ins 7. Jahrhundert und sprechen darum nicht gegen die hier empfohlene Zeitbestimmung.

Endlich muß noch geachtet werden auf die Einteilung der hebräischen Gedichte in Strophen. Seit F. B. Koester die Aufmerksamkeit darauf lenkte (1831), hat die Meinung, daß wenigstens die Psalmen,

aber auch wohl das Buch *Job* und *Spr.* I—IX strophisch angelegt seien, mehr und mehr Raum gewonnen, so daß sie jetzt von der Mehrheit der Ausleger übernommen wird³⁸). Bei näherer Untersuchung ergibt sich indessen, daß dieser Übereinstimmung wenig Gewicht beigemessen werden kann: hinsichtlich der Art und Weise, in welcher jedes Gedicht in Strophen eingeteilt werden muß, gehen die Meinungen sehr weit auseinander; auch ist man überhaupt uneinig betreffs der Länge der Strophen, betreffs des gegenseitigen Verhältnisses der Strophen ein und desselben Liedes u. s. w.³⁹). Indessen erspart uns diese Differenz die nähere Erwägung der Sache selbst nicht, welche doch auch eine thatsächliche Grundlage hat. Die Refrains, welche in einigen Psalmen sich finden, beweisen, daß die Dichter dieser Lieder wenigstens eine gewisse Zahl von Versen zu einer Gruppe vereinigt und das Ende einer solchen Gruppe ausdrücklich angegeben haben⁴⁰). Aber gerade diese Psalmen mit Refrains machen uns doppelt behutsam in der strophischen Einteilung derjenigen Lieder, in welchen eine solche Angabe von der Hand des Dichters selbst fehlt; auch die alphabetischen Gedichte geben uns Winke, die nicht übersehen werden dürfen⁴¹). Unter Berücksichtigung derselben sind die folgenden Thesen über diesen Gegenstand aufgestellt:

1. Jede prosaische oder poetische Rede von einigem Umfang zerfällt von selbst in kleinere Teile oder Abschnitte, welche sich aus dem Gegenstand und der Art seiner Behandlung ergeben. Die Abschnitte eines Gedichts dürfen indessen erst dann mit dem Namen von Strophen belegt werden, wenn sie einander entsprechen, m. a. W. wenn ein gleichartiger Rhythmus die Abschnitte beherrscht, wie er unter den Versgliedern besteht. Daraus folgt zwar nicht, daß die Strophen ein und desselben Gedichtes immer gleich groß sein müssen, sondern daß sie nicht zu sehr, noch in unregelmäßiger Weise voneinander abweichen dürfen⁴²).

2. Es liegt in der Art der Sache, daß die Strophen nicht übermäßig lang sein dürfen. Enthalten sie mehr als 5 oder 6 masoretische Verse, so werden sie unerkennbar, und es fällt ihr gegenseitiges Verhältnis überhaupt nicht oder nur schwach in die Augen. Dagegen sind kleinere Strophen von 2 bis 4 Versen, mit der Art des Versrhythmus übereinstimmend, leicht zu unterscheiden und darum *a priori* am annehmbarsten⁴³).

3. Die Strophe ist eine Gruppe von Versen und nicht, wie Sommer, Delitzsch und andere meinen, eine Gruppe von Versgliedern oder Verszeilen. Das Versglied ist keine Einheit, sondern

ein Teil eines Ganzen, des Verses; die Verszeilen bilden zusammen den Vers und können nicht, losgelöst von dem Bande, welches sie untereinander verbindet, als Faktoren eines größeren Ganzen angewandt sein. Dazu kommt, daß die Gründe, auf denen die Anschauung von Sommer ruht, sehr schwach sind⁴⁴).

4. Die Meinung Hengstenbergs, daß der Umfang der Strophen (d. h. die Zahl von masoretischen Versen, welche zusammen eine Strophe bilden) und ihr wechselseitiges Verhältnis entsprechend den symbolischen Zahlen (3, 4, 7, 10, 12) bestimmt worden seien, ist an und für sich höchst unwahrscheinlich und führt in der Anwendung zu so großer Willkür und Künstelei, daß sie ohne weiteres für bedenklich und unhaltbar angesehen werden muß⁴⁵).

5. Nichts giebt uns *a priori* das Recht, eine strophische Einteilung aller hebräischen Gedichte anzunehmen (vgl. N. 41). Wir dürfen sie darum nur da annehmen, wo wir auf einfache und ungekünstelte Art und Weise ganz oder beinahe regelmässige Strophen von geringem Umfange nachweisen können. Nur dann und wann kann dies geschehen. Aber das A. Testament enthält wenigstens einige poetische Abschnitte, deren Teilung so deutlich angegeben ist, daß wir ohne irgendwelches Bedenken dem Dichter die Absicht zuschreiben, daß er seine Gedanken strophisch hat ordnen wollen. Übrigens gehört die Beantwortung der Frage, wo dies der Fall ist und wo nicht, zu den Aufgaben des Auslegers⁴⁶).

³⁸) Die Abhandlung von F. B. Köster, *Über die Strophen und den Parallelismus der hebr. Poesie*, findet sich in *StuKr.*, 1831, S. 40 ff. Der Verfasser hat seine Gedanken weiter entwickelt und angewendet in seiner Übersetzung von *Job*, dem *Prediger* (1831) und den *Psalmen* (1837). In seiner Fährte haben u. a. Ewald, Stickel, Schlottmann, Hahn, Delitzsch, Hengstenberg, Hupfeld, Hitzig, Merx den Text der von ihnen behandelten Gedichte in Strophen eingeteilt. Außerdem fand Kösters Idee Eingang bei den meisten Autoren einer Einleitung in das A. Testament. Schlottmann verteidigte sie ausdrücklich in der semitischen Abteilung des 6. (Leiden-schen) Orientalistenkongress (Actes etc. II, 1 p. 473—492), allein er fand Widerspruch bei Kautzsch und Budde (Actes etc. I, 91—95). Sie stehen mit ihren Bedenken nicht allein; vgl. u. a. Gietmann l. c. S. 35 f. Die von mir in der I. holl. Auflage (Teil III, 46—54) geäußerten Zweifel haben sich seit 1865 noch verstärkt, führen mich aber, wie damals auch, nicht zum Verwerfen, sondern zur Beschränkung der Strophentheorie, insbesondere zu der Verneinung ihrer Gültigkeit für alle oder fast alle alttestamentlichen Gedichte.

³⁹) Welche Differenzpunkte es sind, läßt sich aus dem Verfolg des Paragraphen und aus N. 42—46 bequem ableiten. Um aber eine Idee zu er-

halten von der Unsicherheit, welche hier noch immer bestehen bleibt, braucht man eigentlich nur zwei oder mehr Commentare zu den Psalmen oder zum Buche *Job* aufzuschlagen. Selten stimmen die Ausleger in ihrer strophischen Einteilung überein, weil jeder von ihnen die seinige als die wahre oder sogar einzig mögliche vorträgt.

⁴⁰⁾ Die Psalmen, in welchen solche Refrains vorkommen — wir gebrauchen dieses Wort im weitesten Sinne und bezeichnen damit alle ganzen oder halben Verse, welche innerhalb des Gedichtes mehr als einmal vorkommen, so daß in unsrer Liste ungleichartige Lieder nebeneinander angetroffen werden, — sind die folgenden: *Ps.* XXXIX (die Worte אֱלֹהֵי-הַבַּל כָּל-אָדָם finden sich in Vs. 6, 12; in Vs. 6 — wenigstens nach dem masoretischen Text — mit einem zweiten כָּל vor הַבַּל und mit Zufügung von נָצַב am Ende); XLII, XLIII (welche zusammen ein einziges Gedicht bilden; *Ps.* XLII, 6, 12; XLIII, 5 sind fast gleichlautend, besonders wenn die Verseinteilung in XLII, 6, 7 verbessert wird; vgl. N. 20), XLVI (Vs. 8 und 12 sind ganz gleichlautend); XLIX (Vs. 13 und 21 haben das zweite *membrum* gemeinsam; das erste lautet in:

Vs. 13. וְאָדָם בִּיקָר בַּל-גִּלִּין

Vs. 21. אָדָם בִּיקָר וְלֹא גִבִּין

die Übereinstimmung fällt ebenso deutlich in die Augen wie der Unterschied); LVI (hier muß Vs. 5 — ein Tristichon — verglichen werden mit Vs. 11, 12, zwei Distichen; das zweite Glied von Vs. 5 ist ganz gleichlautend mit Vs. 12a; das dritte Glied weicht von Vs. 12b nur in der Abwechselung der Synonyma בָּשָׂר und אָדָם ab; dagegen weicht Vs. 5a sehr stark von Vs. 11 ab, aber dann ist auch die Unverdorbenheit des Textes in letztgenanntem Verse höchst zweifelhaft); LVII (abgesehen von der unbedeutenden Differenz zwischen הַשְׁמִיִּם und שְׁמִיִּם ist Vs. 6 = Vs. 12); LIX (hier ist Vs. 7 = Vs. 15, abgesehen von der Hinzufügung des *vau relat.* in Vs. 15, und Vs. 10 = Vs. 18, indessen mit sehr bedeutsamen Abweichungen, worüber infolge der Dunkelheit des Textes sehr verschiedenartig geurteilt wird; die Worte אֱלֹהֵי הַסְּדֵי, welche Vs. 18 mehr hat als Vs. 10, stimmen überein mit אֱלֹהֵי הַסְּדֵי im Anfang von Vs. 11); LXII (wo Vs. 2, 3 mit Vs. 6, 7 gleichlautend sind, aber mit ziemlich großer Differenz, welche indessen mehr den Ausdruck als den Gedanken betrifft); LXVII (Vs. 4 = Vs. 6); LXXX (hier sind Vs. 4, 8, 20 gleichlautend, außer daß אֱלֹהִים (Vs. 4) ersetzt wird durch אֱלֹהִים צְבֹאֹת (Vs. 8) und יְהוָה אֱלֹהֵי צִיּוֹן (Vs. 20); ferner verdient noch Beachtung, daß Vs. 15 mit den drei genannten Versen eine gewisse Übereinstimmung zeigt und so gleichsam den langen Zwischenraum von Vs. 8 bis Vs. 20 einigermaßen unterbricht); LXXXVII (die Worte: „dieser ist dort geboren“, kehren am Schluß von Vs. 4 und 6 wieder); XCIX (Vs. 5 = Vs. 9, abgesehen davon, daß „der Schemel seiner Füße“ (Vs. 5) ersetzt wird durch „den Berg seiner Heiligkeit“ (Vs. 9), während Vs. 5c in Vs. 9c ein wenig mehr erweitert ist); CVII (der erste Teil dieses in formaler Hinsicht sehr merkwürdigen Psalmes, Vs. 4—32, besteht aus 4 Abschnitten (Vs. 4—9, 10—16, 17—22, 22—32), welche jedesmal zwei Verse miteinander gemein haben, so daß gleichlautend sind Vs. 6, 13, 19, 28 und Vs. 8, 15, 21, 30 — abgesehen von sehr geringen Abweichungen. Man muß den Psalm selbst lesen, um zu verstehen, wie der Dichter diese Verse in jeden Teil seines Gedichtes eingeflochten hat); CXV (wo Vs. 9, 10, 11 geschlossen werden mit den-

selben Worten: „Er ist ihre Hülfe und ihr Schild“); CXVI (Vs. 13*b*, 14 = Vs. 17*b*, 18); CXVIII (dieser Psalm ist voll von immer wiederkehrenden Formeln, meist liturgischer Art: Vs. 1 = Vs. 29; Vs. 1*b* = Vs. 2*b*, 3*b*, 4*b*; Vs. 8*a* = Vs. 9*a*; Vs. 10*b* = Vs. 11*b*, 12*c*; Vs. 15*b* = Vs. 16*b*. Man kann vergleichen *Ps.* CXXXVI, dessen 26 Verse alle als zweites Glied die Worte haben: „Denn seine Güte währet bis in Ewigkeit“); CXXVI (kommt hier nur insofern in Betracht, als Vs. 4 deutlich, wie auch die Wahl der Worte zeigt, zurückgeht auf Vs. 1); CXLIV (man vergleiche Vs. 7*b*, 8 mit Vs. 11; sie sind gleichlautend, abgesehen davon, daß der uneigentliche Ausdruck „[rette mich] aus vielen Wassern“ in Vs. 11 fortfällt. Über Vs. 12—15 dieses Psalmes siehe unten § 106 N. 7). Nimmt man aus dieser Liste alle die Psalmen fort, in denen kein eigentlicher Refrain vorkommt, so bleiben übrig *Ps.* XLII; XLIII; XLVI; LVI; LVII; LIX; LXII; LXVII; LXXX; XCIX; CVII; CXLIV. Diese Zahl ist groß genug, um uns ein Recht zu diesen allgemeinen Bemerkungen zu geben, denn 1. die wiederkehrenden Verse sind gewöhnlich nicht ganz gleichlautend; 2. wenn wir die Psalmen nach der Angabe dieser Verse einteilen, so erhalten wir manchmal ungleiche Abschnitte. Was daraus folgt, zeigt die nächste Anmerkung.

⁴¹⁾ Es herrscht unter den Auslegern der Psalmen eine Meinungsdivergenz betreffs der Abweichungen, welche sich bei einer Vergleichung der Kehrverse zeigen, ebenso wie hinsichtlich ihrer scheinbar unregelmäßigen Stellung. Es giebt welche, die keinen Anstand nehmen, alle diese Abweichungen von dem, was wir regelmäßig nennen würden, den Dichtern selbst zuzuschreiben und daraus zu folgern, daß diese Dichter ganz andere und viel freiere Begriffe von Ordnung und Regelmäßigkeit hatten als wir. Andere sind geneigt, die Differenz, wenn nicht immer, so doch meistens auf Rechnung der Abschreiber zu setzen, und stellen demgemäß die Gleichmäßigkeit durch Verbesserung des Textes wieder her. In vielen Fällen müssen wir ihnen beistimmen. Nicht nur *Ps.* XLII, 6 — wo die Sache kaum zweifelhaft ist —, sondern auch *Ps.* XLVI (wo der Refrain hinter Vs. 4 ausgefallen sein muß; vgl. Hupfeld und Olshausen), LVI (siehe oben N. 40), LIX (ibid.) müssen durch Abänderung des Textes wieder in Ordnung gebracht werden. Aber auch nach diesen Verbesserungen bleibt eine Differenz zwischen den Refrains bestehen, und zwar manchmal eine solche, wie sie offenbar in der Absicht des Dichters gelegen hat (vgl. *Ps.* XLIX; LXXX; vielleicht auch LXII). Dies lehrt uns, daß wirklich die Ideen dieser Dichter über Regelmäßigkeit mit den unsrigen nicht zusammenfallen — wenn auch der Unterschied nicht so groß ist, wie die Verteidiger des masoretischen Textes meinen. Wir sind wohl verpflichtet, diese Folgerung auch auf den Umfang der Strophen anzuwenden. Denn selbst wenn wir uns die Freiheit nähmen, hier und da (z. B. bei *Ps.* XLVI) die bestehende Ungleichheit durch Textveränderung zu beseitigen — so bleiben doch immer noch viele Gedichte übrig, welche durch die Refrains nicht in vollkommen gleiche Strophen geteilt werden. Man sehe *Ps.* LXVII; auch XLII, XLIII (vgl. aber Sommer a. a. O. I, 177—181); XCIX u. s. w. Bei der Erwägung mancher Beispiele beginnt man sogar zu zweifeln, ob wohl überhaupt von Strophen die Rede sein kann, z. B. in *Ps.* XXXIX.

Das Studium der alph. Gedichte machte uns aufmerksam 1. auf ihre ziemlich bedeutende Verschiedenheit untereinander bezüglich der Form, woraus gefolgert

werden darf, daß der israelitische Dichter überhaupt nicht an feste Regeln gebunden war; 2. auf die Umarbeitung, welche manche Gedichte erlitten haben, wobei auch die strophische Einteilung, vorausgesetzt, daß sie ursprünglich vorhanden war, wohl nicht unangetastet geblieben ist. — Doch läßt sich aus den alph. Gedichten noch mehr folgern. In manchen dieser Gedichte werden zwei oder mehr Disticha durch die Anfangsbuchstaben untereinander verbunden und zugleich getrennt von der darauffolgenden Zwei- oder Dreizahl. Nun erhellt *a.* daß die also gebildeten Abteilungen des Gedichtes geringen Umfang haben. Man kann sie Strophen nennen und hat sie wirklich so betitelt. In jedem Fall rechtfertigen sie die Erwartung, daß auch in anderen poetischen Stücken die Unterabteilungen nur wenige Disticha umfassen werden; — *b.* daß die Teilung durch die Buchstaben des Alphabets eine andere Einteilung des Gedichtes, in größere Strophen etwa, ausschließt. Hätte der Dichter diese beabsichtigt, so würde er sie nicht zugleich unerkennbar gemacht haben durch die Teilung des Gedichtes in deutlich angegebene und begrenzte Paare oder Dreizahlen von Distichen, welche selbständig aufeinander folgen. Er hätte dann ein Mittel ersinnen müssen zur Verbindung der zusammengehörigen kleineren Teile. Aber davon ist keine Spur zu entdecken.

⁴²⁾ Mit diesem Grundsatz ließe sich sehr wohl der abwechselnde Gebrauch von 2 und 3, oder 3 und 4 Versen vereinigen; so auch die Ankündigung des Gegenstandes des Gedichtes in einer für sich stehenden Einleitung und der Zusammenfassung seines Inhaltes in einem Epilog; diese und ähnliche Abweichungen von der absoluten Einförmigkeit würden sogar *a priori* als wahrscheinlich gelten müssen. Aber solch eine Ungleichmäßigkeit, wie zwischen den Abschnitten einer prosaischen Rede zu bestehen pflegt und auch in einem Gedichte sehr wohl vorkommen kann, sollte den Gebrauch des Namens Strophe ausschließen.

⁴³⁾ Diese Behauptung richtet sich u. a. gegen Ewald. Er erkennt zwar an (*DAB.* ¹I, 95; ²I, 1 S. 137), daß eine Strophe nicht übermäßig lang sein darf, aber er sieht doch nichts Bedenkliches in Strophen von 8, 10, ja 11 Versen. So urteilt er z. B., daß *Ps.* XXII aus 3 Strophen von 11, 11, 7 Versen besteht. Noch weiter ging er in Bezug auf *Deut.* XXXII: einzuteilen in 4 Strophen von 5, 9, 13, 16 Versen; doch ist er später hiervon zurückgekommen (Kamp hausen, *Das Lied Mose's* S. 239). — Bis zu einem gewissen Grade ist der Name gleichgültig, aber es will uns doch scheinen, daß Teile von diesem Umfang — von 20 oder noch mehr Verszeilen — wohl nicht Strophen heißen können, oder man muß dies Wort so auffassen, daß es von Abschnitt sich nicht besonders unterscheidet. Der Leser oder Hörer muß doch bemerken können, daß Symmetrie in der Form des Gedichtes herrscht; eine Änderung oder Wendung in dem Gang der Gedanken des Dichters wird seiner Aufmerksamkeit nicht entgehen, aber er kann nichts davon merken, daß die also gebildeten Abschnitte einander entsprechen, wenn sie so groß sind, daß er sie nicht auf einmal fassen und miteinander vergleichen kann. Der Ansicht von Ewald ist widersprochen worden von Stickel, *Das Buch Hiob* S. 279, und von Keil in Hävernicks *Einl.* III, 44, welcher indessen aus *Ps.* CVII folgert, daß eine Strophe von 10 Versen zu den Möglichkeiten gehört — aber dabei vergißt, daß diese Strophen durch zwei verschiedene Kehrverse sowohl gebrochen

wie deutlich angegeben werden, was uns hindert, hier eine Analogie zu finden, die wir sonst mit Freimütigkeit würden anwenden dürfen. Richtiger urteilen über diesen Gegenstand Sommer (l. c. I, 119), abgesehen von dem Streitpunkte, über welchen wir in N. 44 handeln; Hupfeld (*Die Psalmen* ¹ IV, 451) und andere.

⁴⁴⁾ Sommer in seiner mehrmals genannten Abhandlung über die alph. Gedichte betrachtet durchgängig den *στίχος* als Einheit und benennt die Strophen nach der Zahl der *στίχοι*, welche sie enthalten; er kommt zu dem Schlusse, daß sie niemals mehr als 8 Zeilen zählen (S. 119). Delitzsch (*Commentar über den Psalter* I, S. X; II, 397 f.) hat Sommers Idee als eine bedeutsame Entdeckung begrüßt und dann auch in seinen Commentaren zu den poetischen Büchern des A. T. von derselben Gebrauch gemacht; er vereinigt sich aber nicht mit Sommers Meinung über den begrenzten Umfang der Strophen. Auch Merx und Bickel schlossen sich Sommer an. Ersterer teilt z. B. *Job* III in 11 Strophen von 2 || 6 6 6 | 4 4 4 | 6 6 6 || 2, *Job* IV, V in 10 Strophen von 8 8 8 || 7 7 || 8 8 8 8 8 *στίχοι*. Auch bei Bickel herrscht große Verschiedenheit in dem Umfang der Strophen und in den Schematen ihrer Aufeinanderfolge. Ewald meint, obwohl er im allgemeinen den masoretischen Vers als die Einheit betrachtet, doch daß manchmal (z. B. in *Ps* XXIX) der Umfang der Strophen eher nach der Zahl ihrer Versglieder bestimmt werden müsse (*Jahrb. der Bibl. Wiss.* III, 116—121; VIII, 68—73). — Die masoretische Verseinteilung ist, wie sich früher (N. 20) ergab, durchaus nicht fehlerfrei. Wenn wir also die Behauptung verteidigen, daß der Vers die Einheit ist, durch deren Vielfältigung die Strophe entsteht, so bedeutet dies, daß wir die *στίχοι*, welche bei der Untersuchung sich als zusammengehörig und zusammen ein Ganzes bildend ergaben — gleichviel, ob die Masoreten ebenso geurteilt haben —, auch als ein Ganzes bei der Bestimmung des Umfanges der Strophen in Anrechnung bringen. Dies scheint durch die Art der Sache geboten zu sein: der einzelne *στίχος* ist nichts; er wartet so zu sagen auf sein Komplement, welches in den folgenden Verszeilen enthalten ist; erst wenn auf die Hebung die Senkung gefolgt ist, kommt die Stimme des Sprechers oder Sängers zur Ruhe und kann dann aufs neue anheben. Dies alles wird bei der Erwägung von Sommer c. s. übersehen. Aber stützt sie sich denn vielleicht auf andere Thatsachen? Die Erwägung, daß sie in einer Abhandlung über die alph. Lieder vorgetragen wird, weist uns hier den Weg. Sommer geht einerseits von der Annahme aus, daß die Verszeilen, welche durch einen Buchstaben des Alphabets beherrscht werden, zusammen eine Strophe bilden, und spricht demgemäß von Strophen mit 2 Zeilen (*Ps.* XXV; XXXIV u. s. w.), 3 Zeilen (*Klagel.* I; II), 4 Zeilen (*Ps.* IX; X; XXXVII); und andererseits von der Thatsache, daß in *Ps.* CXI und CXII jeder *στίχος* mit einem der aufeinander folgenden Buchstaben des Alphabets beginnt und deshalb auf eine gewisse Selbständigkeit Anspruch machen kann. Diese Bemerkungen sind nicht unrichtig, aber genügen offenbar nicht, seine These zu bestätigen. Wir meinen mit ihm, daß es eitle Mühe ist, in den alph. Liedern nach einer anderen (strophischen) Einteilung zu suchen, die von der Teilung in 2, 3, 4 Sticha verschieden ist und durch die Anfangsbuchstaben angegeben wird (vgl. N. 41). Aber aus der Thatsache, daß 2, 3, 4 *στίχοι* zusammen einen Vers bilden, darf nicht gefolgert werden, daß diese Versglieder Faktoren eines größeren Ganzen sein können, und als solche werden sie doch von denen betrachtet, welche aus ihrer Zusammenfügung die Strophe entstehen

lassen. Und was *Ps.* CXI, CXII betrifft: wer sieht nicht, daß die künstliche Angabe der kleinen Teile eines Gedichtes durch das Alphabet hier noch weiter fortgesetzt und übertrieben ist, aber daß wir dann auch aus diesen zwei Psalmen keine allgemeinen Folgerungen ableiten dürfen.

Es würde hier der Ort sein, die höchst eigenartigen Ideen von E. Meier über die strophische Einteilung der hebr. Lieder zu besprechen. Aber wir glauben dem enthoben zu sein durch das, was in N. 11, 16 über seine kleinen Verszeilen — aus deren Verbindung die Strophe entsteht — geschrieben wurde in Zusammenhang mit der Kritik seiner Auffassung bezüglich der Überschriften der Psalmen. § 107 N. 11.

⁴⁵⁾ „Die Anordnung (der Strophen) wird — dies glaubt der Verfasser im Commentar bewiesen zu haben — in den nicht-alphabetischen Psalmen mit wenigen und noch dazu zweifelhaften Ausnahmen beherrscht von den Zahlen, welche den Israeliten in irgend einer Beziehung als heilig und bedeutsam galten, 3, 4, 7, 10, 12. — — Diese Zahlen beherrschen außer den Versgruppen oft auch die Setzung der Gottesnamen.“ So Hengstenberg, *Comm. über die Psalmen* (II. Aufl.) IV, 579. Ohne uns auf seine allgemeinen Betrachtungen zu Gunsten dieser Theorie einzulassen, wollen wir sie lieber durch einige Beispiele erläutern. Schon in dem Mosaischen Psalm XC findet H. „eine sehr einfache Anordnung nach den Zahlen“: der Psalm zählt 17 Verse, von denen 10 den ersten, 7 den zweiten Teil bilden; der erste Teil besteht aus 2 Unterteilen, jeder von 5 Versen; der zweite Teil desgleichen aus zwei kleineren Teilen von 2 und 5 Versen. In der That sehr künstlich! Nur schade 1) daß kein Grund vorhanden ist, mit Vs. 11 einen neuen Hauptteil zu beginnen: denn eher gehören Vs. 11, 12 noch zu dem unmittelbar vorhergehenden, welches sie einfach fortsetzen; 2) daß auch bei Vs. 6 kein neuer Anfang gefunden wird: Vs. 5 und 6 sind unzertrennbar; 3) daß endlich bei Hengstenbergs Einteilung eine Strophe von zwei Versen übrig bleibt (Vs. 11, 12), obwohl die 2 weder zu den heiligen, noch zu den bedeutungsvollen Zahlen gehört. — Doch erst David soll „die Anordnung nach den Zahlen zu weiterer Ausbildung und zur Entfaltung ihrer unerschöpflichen Mannigfaltigkeit geführt“ haben. Wir achten z. B. auf die Erklärung von *Ps.* LXVIII (a. a. O. III, 201 ff.) — dessen Einteilung in fast gleiche Strophen deutlich in die Augen fällt und dann auch ungefähr einstimmig von den Auslegern anerkannt wird; vgl. N. 46 — und finden, daß derselbe nach H. besteht aus einer Einleitung von sieben Versen (die Überschrift Vs. 1 wird mitgerechnet, also Vs. 1–7) und aus sieben Strophen, jede von vier Versen (Vs. 8–11, 12–15, 16–20, 21–24, 25–28, 29–32, 33–36). Man bemerkt alsbald, daß die 3. Strophe um einen Vers zu lang ist, aber Vs. 20 ist ein „Schaltvers“, der dazu dient, 1. anzugeben, daß mit der 4. Strophe eine neue Unterabteilung beginnt, oder m. a. W., daß „die Sieben durch die Drei und Vier geteilt wird“; 2. die ganze Zahl der Verse auf 36 (3×12) und die der Einleitung mit den ersten drei Strophen auf 20 (4×5) zu bringen. — Nun gebe man sich einmal die Mühe, den genannten Vs. 20 in seinem Zusammenhange zu lesen! Hängt er nicht ganz deutlich mit Vs. 21–24 zusammen? Was giebt H. überdies das Recht, Vs. 2–7 als Einleitung des eigentlichen Gedichtes zu betrachten und ferner Vs. 1 — angenommen sogar, daß er echt ist — mit in diese Einleitung aufzunehmen? — *Ps.* CVIII besteht,

wie man weiß, aus *Ps.* LVII, 8—12 (= CVIII, 2—6); LX, 7—14 (= CVIII, 7—14). Nun lehrt H. (IV, 205), daß wir darin finden müssen drei Strophen von vier Versen (zusammen zwölf Verse), Vs. 2—5, 7—10, 11—14. Zählt man die Überschrift (Vs. 1) und die Doxologie am Schlusse der 1. Strophe (Vs. 6) mit, so erhalten wir 14 (2×7) Verse. Dazu kommt noch, daß der Name Gottes 7mal vorkommt, und zwar 3mal in Vs. 1—6, 4mal in Vs. 7—14. Die Geschicklichkeit, mit welcher Vs. 6 das eine Mal mitgerechnet, das andere Mal nicht mitgerechnet wird, ist in der That beachtenswert: auf *Ps.* LVII, aus dem sonnenklar hervorgeht, daß Vs. 2—6 zusammengehören, wird nicht geachtet. Aber dann würde auch von 3×4 keine Rede mehr haben sein können. — Nach der Mitteilung dieser wenigen Proben glauben wir der weiteren Kritik überhoben zu sein. Vgl. noch Sommer I, 148 f.; Keil in Hävernicks *Einleit.* III, 37 f. und die Commentatoren zu den Psalmen.

Es erübrigt noch darzuthun (vgl. N. 36), wie die Zahlentheorie nach Hengstenberg Rechenschaft von den scheinbaren Unregelmäßigkeiten giebt, welche wir in den alph. Liedern wahrnehmen. In *Ps.* CXIV (IV, 504) fehlt das Distichon mit $\beth$, weil der Dichter sein Lied einteilen wollte in drei Strophen von sieben Versen; der Anfang einer neuen Strophe bei Vs. 8 fällt besonders deutlich in die Augen. — Jeder sieht, daß in einem Psalm, wie dieser ist, von strophischer Einteilung keine Rede sein kann. Aber wenn sie auch zugelassen werden könnte, so darf doch in keinem Falle ein neuer Teil mit Vs. 15 angefangen werden. Die ganze Hypothese ist offenbar aus der Luft gegriffen. Nicht besser steht es mit *Ps.* XXXVII (II, 369 ff.). Hätte der Dichter jedem Buchstaben 2 Verse zugewiesen, so würde der ganze Psalm aus 44 Versen bestanden haben. Er gab aber den 40 (4×10) Versen den Vorzug, denn 4 und 10 sind beide „Vollendungszahlen“ und als solche mit dem Alphabet verwandt (*sic!*). Es mußten demnach 4 Verse fortfallen — was auf sehr künstliche Weise gemacht wird. Einleitung und Schluß mußten aus je sieben Versen bestehen; zu dem Zwecke bleibt der letzte Vers dieser Einleitung und der erste des Schlusses fort (nach Vs. 7 und Vs. 34 fehlt jedesmal ein *στίχος* oder, anders ausgedrückt, steht ein Tristichon an Stelle von zwei Distichen). So mußte auch die Mitte des ganzen Gedichtes näher bezeichnet werden — wie durch das Tristichon Vs. 20 geschieht. Nun war also nur noch ein Vers zuviel: dem wird abgeholfen dadurch, daß die Strophe mit $\beth$ („dieser Buchstabe bot dem Verfasser keinen passenden Anfang dar“ [!]) fortgelassen und die mit $\daleth$ verlängert wird (Vs. 27—29), so daß diese drei Verse erhält und einen treffenden Kontrast bildet zu den drei Buchstaben, welche nur einen Vers haben (Vs. 7, 20, 34). Dabei verdient noch Erwägung, daß in dieser Strophe mit $\daleth$ zwei Verse von gewöhnlicher Länge (Vs. 27—29) und ein anderer von ungewöhnlichem Umfang enthalten sind (Vs. 28). Endlich hat noch das γ vor Vs. 39 einen tiefen Sinn: es verbindet die letzte (γ -) Strophe mit der vorigen und giebt also an, daß diese das Resultat der vorhergehenden, die Schlußsumme und die Quintessenz derselben enthält. — Dies alles kann natürlich nicht ausdrücklich widerlegt werden, aber es ist das zum Glück auch nicht nötig. Es ist nur sonderbar, daß der Dichter (?) dieses Psalms ihn ohne die nötige Erläuterung hat erscheinen lassen können.

⁴⁶⁾ Sehr beherzigenswerte Bemerkungen über diesen Gegenstand findet

man bei J. Olshausen (*Die Psalmen*, Einl. S. 15 f.), Kamphausen (*Das Lied Moses* S. 240 ff.), auch bei Delitzsch (*Comm. über den Psalter* I. c. vgl. N. 44), der sich indessen nicht immer treu geblieben ist. Die Methode, welche wir einzuschlagen haben, ist von selbst gewiesen. Bei der Erklärung jedes Gedichts werde untersucht, wie es auf die einfachste und bequemste Art in Abschnitte zerlegt werden muß; man achte dabei nur auf den Inhalt und auf den Gedankengang. Die so entdeckten Abschnitte vergleiche man sodann untereinander, damit sich ergebe, ob sie ganz oder beinahe miteinander an Umfang übereinstimmen, oder, wenn sie ungleich sind, in regelmässiger Weise abwechseln. Ist das der Fall, so kann man ihnen auch den Namen von Strophen geben. Daß nun wirklich Gedichte im A. Testament sich finden, welche sich auf diese Weise ungezwungen abteilen lassen, wird allgemein anerkannt; meistens wird man bemerken, daß hinsichtlich ihrer Strophen völlige oder wenigstens relative Einstimmigkeit herrscht. So z. B. Ps. LXVIII, dessen 9 Strophen so deutlich wie nur denkbar in die Augen fallen (Vs. 2—4, 5—7, 8—11, 12—15, 16—19, 20—24, 25—28, 29—32, 33—36); man bemerkt, daß sie mit Ausnahme der fünften, welche 5 Verse zählt, und der ersten zwei, welche 3 Verse umfassen, aus 4 Versen bestehen; vielleicht ist es wohl nicht zufällig, daß diese beiden kurzen Strophen gerade am Anfang des Gedichtes sich finden. — Ebenso unverkennbar ist die Einteilung von Ps. CXIV in 4 Strophen, jede von zwei Versen. Auch sonst scheinen jedesmal zwei Verse zusammen zu gehören — was Hupfeld (*Die Psalmen* I IV, 451) *das Gesetz der Dipodie* nennt. Man vergleiche ferner den Kommentar des letztgenannten Auslegers und den von Olshausen u. a. zu Ps. II; XIV; XLII; XLIII; XLVI (vgl. oben N. 41; LIX; LXIV; LXXIX; LXXXII; XCVII; XCVIII; CXIII; CXX; CXXII; CXXVI; CXXX; CXLIII).

Was über die Form der hebräischen Poesie bemerkt wurde, ist zunächst, zwar nicht überall in demselben Maße, auf die dichterischen Bücher und Abschnitte des A. Testaments anwendbar⁴⁷). Aber es gilt ebenso sehr zum Teil von den prophetischen Schriften, welche, vom litterarischen Standpunkt aus betrachtet, am meisten den poetischen Schriften verwandt sind. Auch die prophetische Rede ist in ihren kleinen Teilen (die Verse) und in ihrem Ganzen rhythmisch eingeteilt; sie kennt sowohl den Versrhythmus wie auch hin und wieder die Strophen. Doch besteht hier ein gewisser Unterschied. Der Dichter ist Sänger, der Prophet Redner. Demgemäß gebraucht der letztere viel größere Freiheit als der erstere: der prophetische Versrhythmus ist viel weniger regelmässig, darf es wenigstens sein; auch die Strophen, sofern sie vorkommen, lassen größere Abwechselung und Ungleichheit zu⁴⁸). Dabei muß aber fortwährend im Auge behalten werden, daß die Propheten besonders in dieser Hinsicht sehr stark untereinander verschieden sind, und daß die prophetische Rede allmählich sich mehr der Prosa genähert hat⁴⁹).

⁴⁷⁾ Es versteht sich von selbst, daß in manchen Teilen des Sprüchebuches (Kap. X ff.; XXV ff.) nur der Versrhythmus vorkommt, da jeder Spruch ganz für sich allein steht. Auch bei Gedichten von geringem Umfang kann von strophischer Einteilung keine Rede sein. Endlich ist unsere ganze Anschauung von der hebr. Poesie auf den weitaus größten Teil des *Predigers* nicht anwendbar; sie gilt nur für die losen Sprüche, welche hier und da von dem Autor aufgenommen worden sind (z. B. Kap. VII, 1 ff.), und für einzelne Stücke, in denen mehr Begeisterung wahrzunehmen ist, aber dann auch sogleich der Versrhythmus beobachtet wird (z. B. Kap. XII, 1 ff.).

⁴⁸⁾ Über die Verwandtschaft zwischen dem Dichter und dem Propheten vgl. Reuss PRE. ¹ V, 602; ² V, 675. Schon Lowth (vgl. N. 27) entnahm die Proben des *parallelismus membrorum* sowohl den prophetischen wie den poetischen Schriften des A. Testaments, und E. Meier behandelt in seiner *Gesch. der poet. Nationallitter. der Hebr.* auch die Propheten. Wie groß auch der Unterschied zwischen dem Propheten und dem Dichter sein mag, was beider Wirksamkeit und Ziel anbetrifft, so ist diese Zusammenstellung vom litterarischen oder formalen Gesichtspunkte aus gerechtfertigt. Den prophetischen Büchern kann man Proben entnehmen 1. von sehr reinem Versrhythmus; das logische Verhältniß der *membra* untereinander ist dasselbe wie in der Poesie. Man vergleiche z. B. *Jes.* LIII, 1—5; LX, 1—3 (synonymer Parallelismus); LIV, 7, 8 (antithetischer P.) u. s. w. u. s. w. Daß der synthetische Parallelismus von Lowth und der rhythmische von de Wette (vgl. N. 27) in den prophetischen Büchern viel mannigfaltiger ist, als die beiden anderen Sorten, ist sehr natürlich und fällt beim Lesen derselben alsbald in die Augen; 2. Proben von schöner und regelmäßiger strophischer Einteilung. Hier kommen die Beispiele in Betracht, auf welche bereits Teil II § 40 N. 4 hingewiesen wurde.

Was nun die Freiheiten betrifft, welche der Prophet im Unterschiede von dem Dichter — wenigstens von den hervorragenden Dichtern — sich erlaubt, so werden ihr Charakter und ihre Grenzen viel besser aus Beispielen als aus einer ausführlichen Beschreibung erkannt. Wir beschränken uns darum auf einzelne Bemerkungen. 1. Die Verse der proph. Rede sind gewöhnlich länger als die der poetischen; herrscht hier das Distichon, so ist dort die Verbindung von 4, 5, 6 Gliedern keineswegs selten. Man sehe *Jes.* LI — wo Vs. 12, 14, 15, 20 Tristicha, Vs. 18, 21 Disticha sind, die übrigen Verse mehr *membra* zählen, besonders Vs. 3, 6, 13. Zugleich geht aus diesem Kapitel hervor, 2. daß die Verse einer einzelnen proph. Rede häufig sehr ungleich sind, aber auch 3. daß die einzelnen *στίχοι* nicht selten mehr Wörter oder Silben enthalten als die der eigentlichen Gedichte — obwohl auch hier in betreff dieses Punktes große Differenz herrscht; 4. daß innerhalb der Grenzen eines einzelnen Verses manchmal eine Redewendung vorkommt, welche in der Poesie selten oder sogar völlig ungebräuchlich ist. So z. B. am Schluß des Verses 13 die Frage: „Und wo ist der Grimm des Bedrängers?“ — welche oratorisch eine sehr gute Wirkung hervorruft, aber zu abrupt ist, als daß sie in der Poesie geduldet werden könnte. — Die — wahrlich seltenen — Strophen sind häufig, wie bemerkt wurde, regelmäßig, indessen nicht immer. So werden z. B. in der Strafrede des Amos, Kap. I, II, Strophen von zwei, aber auch von drei Versen gebraucht — eine Unregelmäßigkeit, welche auch in der Poesie vorkommen kann —

aber die letzte Strophe (Kap. II, 6—16) hat einen viel größeren Umfang; dies erklärt sich ohne weiteres aus der Denkweise des Propheten und aus der Tendenz seiner Wirksamkeit — welche vornehmlich auf das Zehnstämmereich gerichtet ist —, aber es beweist zugleich, daß, wo Form und Inhalt irgendwie miteinander in Konflikt geraten sollten, die erste dem letzteren geopfert wird.

⁴⁹⁾ Schon bei *Jeremia* sehen wir den Übergang von der poetischen zu der prosaischen Rede. Er offenbart sich u. a. in der zunehmenden Länge der Verszeilen. Man sehe z. B. *Jer.* III, 24:

Und der Schandfleck hat verzehrt die Einkünfte unsrer Väter von unsrer
Jugend an,

Ihre Schafe und ihre Ochsen, ihre Söhne und ihre Töchter.

oder V, 19:

Und wenn du sagen willst: „Warum hat Jahwe, unser Gott, uns dies
alles angethan?“

So sollst du zu ihnen sprechen: „Wie ihr mich verlassen und in eurem
Lande fremden Göttern gedient habt,

Also sollt ihr auch Fremden dienen in einem Land, das euch nicht
gehört.“

Schon die so gebräuchlichen Formeln: „Ausspruch Jahwes“; „also spricht Jahwe“ u. s. w. mußten hier und da die Verszeilen unmäßig verlängern, wie z. B. geschieht in den dichterischen und in formaler Hinsicht sehr reinen prophetischen Segenssprüchen Bileams, *Num.* XXIV, 3, 4; 15, 16.

Dreizehntes Hauptstück.

Das Buch der Sprüche.

Litteratur. Über die gnomische Litteratur überhaupt, einschließlich der apokryphischen Bücher: die Sprüche von Jesus ben Sirach, Baruch und die Weisheit Salomos können u. a. zu Rate gezogen werden: Ewald, *Über die Volks- und Geistesfreiheit Israels zur Zeit der großen Propheten bis zur ersten Zerstörung Jerusalems* (Jahrb. der bibl. Wissenschaft I [1848] S 95—108) und in seinem *GdVJ.* III passim; J. F. Bruch, *Weisheitslehre der Hebräer. Ein Beitrag zur Gesch. der Philosophie* (Strassb., 1851); G. F. Oehler, *Die Grundzüge der alttest. Weisheit* (Tüb. 1854); J. Hooykaas, *Gesch. der beoefening van de wijsheid onder de Hebreëen* (Leiden, 1862); vgl. Matthes in *Godg. Bijdr.* 1862 S. 931 ff.; de Jong in *N. Jaarb. v. wet. Theol.* VI, 338 ff.); T. K. Cheyne, *Job and Solomon, or the Wisdom of the O. T.* (London 1887).

Commentare zu den Sprüchen haben geliefert u. a. M. Geier, *Prov. Salom. enucl.* (zuletzt herausgegeben im Jahre 1725); A. Schultens, *Prov. Salom. Vers. integr. ad Hebr. fontem expressit et Comm. adiecit* (L. B., 1748; ein Compendium mit Anmerkungen von G. J. L. Vogel, Hal. 1769); J. F. Hirt, *Vollst. Erkl. der Sprüche Salomos* (Jena 1768); H. Muntinghe, *de Spreuken van Salomo uit het Hebr. vert. met aanm.* (Leiden 1796; Deutsche Bearbeitung von Schöll, 2 Bände, Frankf. 1800, 1802); J. F. Schelling, *Salomonis quae*

supersunt omnia ex Ebr. Latine vert. notasque adiecit (Stuttgart 1806); J. G. Dahler, *Denk- u. Sittensprüche Salom. nebst den Abweichungen der alex. Übers. ins Deutsche übersetzt* (Strassb. 1810); F. W. C. Umbreit, *Philol. krit. und philos. Comm. über die Spr. Sal.* (Heidelb. 1826); C. P. W. Gramberg, *Die Spr. Sal. system. geordnet mit Anm. u. Parall.* (1828); E. Bertheau, *Die Spr. Sal. erklärt* (1847); I. Teil der 7. Abteilung des *Kursgef. Exeg. Handb. z. A. T.*; J. G. Vaihinger, *Sprüche und Klagelieder, metr. übers. u. erklärt* (Stuttg. 1857); F. Hitzig, *Die Sprüche Salom., übers. u. ausgelegt* (Zürich 1858); E. Elster, *Comm. über die Salom. Sprüche* (Gött. 1858); F. Delitzsch, *Das Salomonische Spruchbuch* (1883; Bibl. Comm. von Keil und Delitzsch, IV, 3); A. Rohling, *Das Salom. Spruchbuch übers. u. erkl.* (Mainz 1879); W. Nowack, II. Aufl. von Bertheaus oben genanntem Kommentar (1883); Johs. Dyserinck, *het Boek der Spreuken uit het Hebr. opnieuw vertaald en met aantt. en eene inl. voorzien* (Haarlem 1883); H. L. Strack, *Die Sprüche Salomos ausgelegt* (in der 6. Abteilung des Kurzg. Komm. zu den H. S. A. u. N. T. von Strack und Zöckler, S. 301—392 (1888); H. Oort, Th. Tschr. XIX, 379—425; C. G. Montefiore, Jewish Quart. Review II, 430—453; G. Bickel, *Kritische Bearbeitung der Proverbien*; Ant. J. Baumgartner, *Étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes d'après les principales traductions anciennes* (Leipzig 1890).

§ 95. Namen und Teile des Buches der Sprüche.

Das Buch der Sprüche trägt im hebräischen A. Testament den Titel מְשָׁלִי שְׁלֹמֹה oder einfach מְשָׁלִי (der Anfang von Kap. I, 1), womit die Bezeichnungen παροιμῖαι Σολομῶντος und *Proverbia* übereinstimmen. Jüngerem Datums sind die Namen σοφία, ἡ πανάρετος σοφία¹⁾.

¹⁾ Letztere Namen finden sich bei den christlichen Kirchenvätern. Vgl. Eusebius, *Hist. Eccl.* IV, 22, 26, und Cotelarius ad Clementis Romani *Epist. ad Cor.* I Kap. 57. Bertheau (S. X) meint, daß der Name Σοφία von den Juden herübergenommen und sogar bei ihnen sehr gewöhnlich gewesen sei, und er findet mit dieser Ansicht bei Nowack Zustimmung (S. IX). Aber wenn auch Melito von Sardes (bei Eusebius l. c. Kap. 22) versichert, daß sein Katalog der heiligen Bücher den Juden entlehnt sei, so folgt daraus noch nicht, daß die Anmerkung ἡ (sc. βίβλος) καὶ Σοφία ebenfalls jüdischen Ursprungs ist. Die Bezeichnung סֵפֶר חִכְמָה, welche nach Be. und Now. in der Gemara bei den Baraitha in *Baba Bathra* f. 14 b gebraucht wird, ist dort nicht zu finden und kommt, nach Strack (S. 303), in der jüdischen Litteratur nicht vor.

Das Buch der Sprüche besteht aus verschiedenen Teilen, die meist alle mit besonderen Überschriften versehen sind. Kap. I, 1—6 tritt als allgemeine Einleitung hervor, in der die Tendenz und der Nutzen der Sammlung angegeben wird; in Vs. 1 heißt Salomo der Verfasser der Sprüche, in Vs. 6 aber werden „Worte und Rätsel der Weisen“ erwähnt, und zwar so, daß der Verfasser der Einleitung auch diese anzukündigen scheint²⁾. Die Teile des Buches selbst sind folgende:

I. Kap. I, 7—IX. Dieser Teil enthält eine Reihe von ermahnen- den Ansprachen, in denen das Streben nach dem Besitz der Weisheit empfohlen und vor der Sünde im allgemeinen, aber insbesondere vor der Verführung zum Ehebruch ernstlich gewarnt wird. Die Ansprachen erweisen sich durch Einheit im Sprachgebrauch, Stil und Ideen als das Werk eines einzigen Autors³).

II. Kap. X, 1—XXII, 16, mit der Überschrift מְשֻׁלֵּי שְׁלֹמֹה, *die Sprüche Salomos* (Kap. X, 1 a). Dieser Teil enthält 375 Verse und ebenso viele lose Sprüche — mit einer Ausnahme (Kap. XIX, 7) lauter Disticha —, gewöhnlich von 7, manchmal von 8, selten von 9—11 Worten⁴). Der Parallelismus ist in Kap. X—XV häufig antithetisch, in Kap. XVI—XXII, 16 herrschen andere Formen vor⁵). Die Sprüche sind ohne bestimmte Ordnung; nur sind hin und wieder diejenigen, in welchen ein und dasselbe Wort vorkommt, zusammengestellt⁶).

III. Der dritte Teil (Kap. XXII, 17—XXIV, 22) ist mit einer Überschrift versehen (Kap. XXII, 17—21), in welcher der Leser ermahnt wird, „die Worte von Weisen“ zu hören und zu beherzigen. Darauf folgen Regeln und Ermahnungen, welche nur ausnahmsweise (Kap. XXII, 28, 29; XXIII, 22, 23; XXIV, 7, 8, 9) einen Vers, gewöhnlich aber zwei, manchmal drei, ein einziges Mal (Kap. XXIII, 29—35) sieben Verse umfassen. Der poetische Rhythmus ist unvollkommen, ja fehlt stellenweise ganz und gar⁷).

IV. Kap. XXIV, 23—34 würde auch als Anhang zum dritten Teil angesehen werden können. Die Überschrift (Kap. XXIV, 23 a) bezieht sich auf Kap. XXII, 17 und lautet: „auch diese [Sprüche] sind von Weisen“. Wenn Vs. 23 b mitgerechnet werden darf, so folgen sieben Sprüche und Ermahnungen, von denen die zweite sich über zwei (Vs. 24, 25), die siebente über fünf Verse (Vs. 30—34) erstreckt, die übrigen in einem einzigen Verse bestehen⁸).

V. Die Sprüche dieses Teils (Kap. XXV—XXIX) werden (Kap. XXV, 1) also angekündigt: „auch dies sind Sprüche von Salomo, welche die Männer des *Hiskia*, des Königs von Juda, gesammelt haben (הַיְסֻקִּי).“ Gewöhnlich, in Kap. XXVIII, XXIX durchgängig, bildet ein Vers auch einen Spruch; manchmal (Kap. XXV, 4 f.; 6 f.; 9 f.; 16 f.; 21 f.; XXVI, 4 f.; 18 f.; 24 f.) gehören zwei Verse zusammen; eine Ermahnung erstreckt sich über fünf Verse (Kap. XXVII, 23—27). Der Parallelismus ist nicht so regelmäfsig wie im zweiten Teil⁹).

VI. Kap. XXX kann — wie auch Kap. XXXI, 1—9 und Vs. 10—31 — als Anhang betrachtet werden. Voran steht eine rätselhafte Überschrift: **דְּבַר אָגוּר בֶּן-יָקֹה הַמִּשְׁנָא**, für die noch keine befriedigende Erklärung gefunden worden ist¹⁰). Die Sprüche selbst (Vs. 1b—6; 7—9; 10; 11—14; 15 f.; 17; 18—20; 21—23; 24—28; 29—31; 32 f.) weichen voneinander in Form und Inhalt ab, aber haben meist alle etwas sehr Eigenartiges¹¹).

VII. Kap. XXXI, 1—9. Auch die Überschrift dieses Teiles (Vs. 1) ist dunkel und, wie es scheint, mit der vorigen verwandt¹²). Die darauffolgenden Verse (Vs. 2—9) enthalten eine Warnung vor Wollust und Völlerei und eine Ermahnung zur Rechenschaft; sie sind — nach Vs. 4 und der Aufschrift — an den König Lemuel gerichtet¹³).

VIII. Kap. XXXI, 10—31 ist ein alphabetisches Gedicht, in welchem die brave Hausfrau besungen wird. Es steht ganz für sich und kann nur in gezwungener Weise mit dem vorhergehenden Teil in Verbindung gebracht werden¹⁴).

²) Es herrscht Meinungsverschiedenheit 1) bezüglich des Umfangs der Einleitung: gehört auch Vs. 7 dazu? oder ist der Spruch: „die Furcht Jahwes ist der Anfang der Wissenschaft, Böse verachten Weisheit und Zucht“ — das Thema der folgenden Ermahnungen und demnach der Anfang des ersten Teils (Kap. I, 7—IX)? Das letztere halte ich mit Delitzsch und anderen für das Wahrscheinlichste. Der Inhalt des Spruches macht ihn mehr geeignet, einen neuen Teil zu eröffnen, als die Einleitung — die sich nur mit der Tendenz der Sprüche und mit der Ankündigung dessen, was folgen soll, beschäftigt — zu beschließen; 2) bezüglich der Bedeutung von Vs. 6 in Verbindung mit Vs. 2—5. Hier wird angegeben, wozu „die Sprüche Salomos, des Sohnes Davids, des Königs von Israel“, welche Vs. 1 ankündigt, dienen können; die Wortverbindung ändert sich mit Vs. 5, dennoch hängt dieser Vers mit Vs. 2—4 aufs engste zusammen und hat die Tendenz, darzuthun, daß nicht nur Einfältige (Vs. 4), sondern auch Verständige diese Sprüche mit Frucht lesen werden. Wird nun in Vs. 6 gesagt, daß sie durch diese Lektüre befähigt werden sollen: „zu verstehen Spruch und Wortspiel, Worte von Weisen und ihre Rätsel?“ In dem Falle will der Autor der Einleitung durchaus nicht sagen, daß solche „Worte und Rätsel von Weisen“ in seinem Buche enthalten sind, sondern nur daß man, wenn man sie anderswo findet, mit ihrer Erklärung und Anwendung nicht in Verlegenheit geraten soll, wenn man erst die von ihm gesammelten Sprüche gelesen hat. Also Delitzsch (*Comm.* S. 47), aber seine Auffassung erscheint gezwungen und unnatürlich: wie konnte die Lektüre der Salomonischen Sprüche diese Wirkung haben? Besser ist es deshalb, mit Bertheau (S. 3), den Inf. mit **י** ungefähr in dem Sinne des Participiums aufzufassen und zu übersetzen: „weil er versteht“ oder „durch das Verstehen der Sprüche u. s. w.“ Ist diese Erklärung richtig, so giebt der Autor wenigstens

indirekt zu verstehen, daß solche „Worte und Rätsel von Weisen“ in seinem Buche zu finden sind, m. a. W. daß es nicht bloß Salomonische Sprüche enthält. Wir gestehen aber, daß Vs. 6 nicht deutlich genug ist, um eine ganz sichere Folgerung zuzulassen; erst in Verbindung mit Kap. X, 1; XXII, 17; XXIV, 23 erhält er eine relative Bedeutung. Ferner ist man uneins ³⁾ über den Umfang des Sprüchebuches, wozu Kap. I, 1—6 als Vorrede gehört, und über den Anteil, welchen ihr Autor an der Sammlung der Sprüche gehabt hat. Daß die Einleitung wenigstens bis Kap. XXII, 16 reicht, ist deutlich, aber auch weiter? und wenn ja, dann auch bis Kap. XXIV, 22? oder bis Kap. XXIV, 34? oder bis Kap. XXIX? oder endlich bis zum Ende des ganzen Buches? Bevor wir versuchen, auf diese Fragen zu antworten (§ 98), muß zunächst der Inhalt der verschiedenen Teile betrachtet werden.

³⁾ Diese Sätze über Kap. I, 7—IX sind teils gegen Bertheau, teils gegen Hitzig gerichtet. Ersterer behauptet (S. XI f., XXI ff.), daß dieser Teil unseres Buches nicht ein einzelnes selbständiges Werk sei, das von einem Autor geschrieben sei, sondern eine Sammlung von Ermahnungen verschiedener Spruchdichter, welche sich alle als Ziel setzen, den Jüngling empfänglich zu machen für gute Ermahnungen, und ihn zum Streben nach Weisheit zu ermuntern; teilweise können diese Ermahnungen früher als Einleitungen zu Spruchbüchern gedient haben, wie besonders aus Kap. VI, 1—19, aber auch aus Kap. III, 1 ff.; V, 1 ff.; XI, 20 ff.; VII, 1 ff. hervorgehen soll. Sehr mit Recht ist diese Ansicht verworfen worden von Hitzig, Delitzsch, Hooykaas, Nowack, welche alle — unbeschadet des Urteils von Hitzig über die Interpolationen, über welches sogleich näheres folgt — die Einheit von Kap. I, 7—IX behaupten. In der That versteht man die hier gegebenen Ermahnungen nicht, wenn man meint, daß sie als Einleitung zu anderen Regeln und Sprüchen dienen sollen, welche hier nicht vorkommen. Zwar wird jedesmal auf das Suchen der Weisheit gedrungen und ihr hoher Wert gerühmt; zwar kehrt demgemäß die Ermahnung, auf die Regeln der Weisheit und der Weisen zu lauschen, jeden Augenblick zurück — aber diese Regeln selbst folgen unmittelbar auf die Ermahnung. Man sehe nur in Kap. I Vs. 10—19, 20—30 — vollkommen abgerundete Abschnitte, welche nichts anderes „einleiten“. Kap. VI, 1—19 ist nur dann ein Beweis für Bertheaus Ansicht, wenn man mit ihm annimmt, daß der Sammler der Ermahnungen und Einleitungen aus den Schriften, die er vor sich hatte, auch diese Sprüche herübergenommen, aber zur rechten Zeit noch bedacht habe, daß dies mit seinem Plane im Widerspruch stehe, und daß er dann wieder (Vs. 20 ff.) eine einleitende Ermahnung folgen ließe (*sic!*). Überdies aber kennzeichnen sich diese 9 Kapitel durch Einheit im Sprachgebrauch. Diese ist Bertheau nicht entgangen (S. XXII), ist aber in der That so stark, daß sie uns auf einen einzigen Autor hinweist. Siehe besonders Hooykaas (S. 11 f.), Stähelin, *Einl.* S. 406 f., Delitzsch (*Comm.* S. 28) und Strack (S. 312 f., 326). Die deutlichsten Beispiele sind שְׁנוֹת הַיָּיִם (Kap. III, 2; IV, 10; IX, 11); לִי־יָהּ (I, 9; IV, 9); פְּרָגְרוֹתַיָּהּ (Kap. I, 9; III, 3, 22; VI, 21). Ihre Beweiskraft vermehrt sich noch durch die Thatsache, daß so viele Verse oder Teile von Versen gleichlautend sind, ohne daß man behaupten kann, daß das eine Nachahmung des anderen ist, während vielmehr deutlich erhellt, daß der Dichter sich selbst wiederholt. Man sehe z. B. I, 8b

= VI, 20 b; II, 1 = VII, 1 b; IX, 4 = IX, 16. Auch der Stil ist durchgängig derselbe, wie wiederum Hooykaas (S. 12) nachweist. Der beste Beweis für die Einheit liegt aber in der Einheit des Gegenstandes. Es ist schon bemerkenswert, daß das Thema (Kap. I, 7) gegen Ende mit Abweichungen, welche besonders die Form betreffen, wiederholt wird, Kap. IX, 10. Besondere Aufmerksamkeit aber muß es erregen, daß die Warnung vor dem Verkehr mit der ehebrecherischen Frau immer wiederkehrt, Kap. II, 16—19; V, 3 ff.; VI, 24 ff.; VII, 5—23; IX, 13 ff., so daß diese sich als die negative Seite des von dem Autor behandelten Gegenstandes ergibt, wie die Mahnung, die Weisheit zu suchen und auf sie zu hören (Kap. I, 20 ff.; VIII; IX und passim), die positive Seite davon ist. Es handelt sich also nur darum, ob dieser eine Gegenstand von dem Autor regelrecht abgehandelt wird, und welchen Weg er dabei einschlägt, m. a. W. wie seine Schrift eingeteilt werden muß? Hitzig (*Spr. S.* S. 3 ff.) meint, daß man, um ein geordnetes Ganze zu erhalten, erst die Interpolationen entfernen muß, vor allem Kap. VI, 1—19, aber auch III, 22—26; VIII, 4—12, 14—16; IX, 7—10 und ferner noch I, 16; IV, 16, 17, 27; VI, 21, 32; VII, 3, 12; VIII, 2, 24, 30 b, 31 a, 33; IX, 4, 5 (welche Verse insgesamt von H. beseitigt werden, sei es, weil sie den Gang der Rede stören, sei es, weil sie anderswoher entnommen zu sein scheinen). Betreffs der meisten Stellen kann H. beigestimmt werden, daß sie nicht unentbehrlich sind, betreffs einiger, vor allem Kap. VI, 1—19 (vier besondere Ermahnungen, Vs. 1—5, 6—11, 12—15, 16—19), daß wir sie lieber entbehren möchten. Daraus folgt aber nicht, daß sie von anderswoher und zwar durch einen anderen als den Autor eingefügt sind. Wir haben ja durchaus kein Recht, von ihm eine logische und geregelte Entwicklung seiner Gedanken zu verlangen, und dürfen diese, wenn wir die Analogie zu Rate ziehen, gar nicht erwarten. Man vergleiche Hauptst. XIV und XV über *Job* und den *Prediger*. Dazu kommt, daß die positive Seite des Gegenstandes (siehe oben) allgemein genug ist, solche Regeln, wie sie in Kap. VI, 1—19 enthalten sind, zuzulassen: die Weisheit, nach deren Besitz der Leser streben muß, fordert in der That, daß er sich hüte vor leichtfertigem Bürgschaftleisten (Vs. 1—5) und vor Trägheit (Vs. 6—11), daß er sich warnen lasse durch den plötzlichen Untergang der Gottlosen (Vs. 12—15) und vermeide, was ein Greuel ist vor Jahwe (Vs. 16—19). Es ist überdies möglich, daß der Autor diese Ermahnungen und wenigstens die vierte — welche eine ganz eigenartige Form hat, vgl. N. 11 — anderswo gefunden und hier aufgenommen hat, um die Eintönigkeit seiner wiederholten Warnungen vor der Ehebrecherin, welche bis Kap. V, 23 durchgehen und mit Kap. VI, 20 wieder beginnen, einigermaßen zu unterbrechen. Soviel ist sicher, daß der Verfasser von Kap. I, 7—IX unsere Begriffe von Ordnung und regelmäßiger Entwicklung nicht hatte und danach auch nicht beurteilt werden darf. Wir vereinigen uns denn auch nicht mit den Ideen Hitzigs über die Einteilung von Kap. I, 7—IX: er sieht darin einen großen Tempel der Weisheit: in Kap. I den Eingang; in Kap. II—IV das Vorportal; in Kap. V—VII das eigentliche Heiligtum, in Kap. VIII, IX das Allerheiligste oder *adytum*. (S. 3 f.) — alles ganz vernünftig aber höchst willkürlich. Weniger gekünstelt ist die Einteilung von Ewald (DAB. ¹ IV, 40 f.; ² II, 51), mit der die von Keil in Hävernicks *Einl.* III, 378 f. große Ähnlichkeit hat: auch nach Ewald steigt der Autor von der Tiefe und dem weniger Bedeutsamen zu dem

Wichtigen und endlich zu der Höhe empor; so entstehen drei Teile: I. Kap. I, 8—III, 35, wo alles, auch das Höchste eben berührt, aber kein einziger Teil des Gegenstandes völlig erschöpft wird; II. Kap. IV, 1—VI, 19, wo „das wenige Einzelne, das zu sagen war, vollständig erschöpft wird“; III. Kap. VI, 20—IX, wo die Rede zu dem meist Allgemeinen und Erhabenen sich aufschwingt und zum Schlusse beinahe in einen Liedersang übergeht. Man bemerkt ohne Mühe, daß diese Einteilung — welche in der Gleichförmigkeit von Kap. I, 8; IV, 1; VI, 20 eine gewisse Stütze findet — ihren Namen mit Unrecht trägt; insbesondere ist die Inhaltsangabe des 2. Teiles höchst sonderbar; denn 1. auch in diesem Teile fehlt die Warnung vor der Ehebrecherin nicht, sondern wird im Gegenteil in Kap. V, 1—6, 7—23 sehr nachdrücklich und ausführlich entwickelt; wie kann hier die Rede sein von dem „wenig Einzelnen, das zu sagen war?“ 2. wie kann Ewald beweisen, daß die losen Ermahnungen Kap. VI, 1—19 nur da an ihrem Platze sind? und — mehr im allgemeinen — welcher einen fremdartigen Weg schlägt der Autor ein, wenn er wirklich in seinem 2. Teil die *specialia* zusammenstellt und abhandelt und so den Zusammenhang zwischen dem 1. und dem 3. Teile zerstört? — Wir können übrigens, indem wir von dem nutzlosen Versuche absehen, in *Spr.* I, 7—IX eine schöne, Regelmäßigkeit und Klimax zu entdecken, die Schrift in ihre Abschnitte einteilen, wie von Bertheau (S. 4 ff.) wirklich geschehen ist, welcher 7 Teile mit kleineren Unterabteilungen annimmt; von Delitzsch (*Comm.* S. 48 ff.), der 15 „Maschal-Lieder“ nachweist (siehe oben § 93 N. 14); von Hooykaas (S. 14, 88 ff.), der 11 Abschnitte unterscheidet. In allen diesen Einteilungen — die übrigens an mehr als einer Stelle übereinstimmen — ist etwas Willkürliches, da sie manchmal verbinden, was zwar nicht heterogen ist, aber doch auch einigermaßen allein dasteht. So sieht z. B. Bertheau in Kap. III, 21—35, Hooykaas in Kap. III, 19—35 ein Ganzes; aber hat Delitzsch nicht auch völlig Recht, wenn er Kap. III, 19—26 von Vs. 27—35 trennt? Umgekehrt ist bei letzterem Kap. IV, 1—V, 6 eine Maschalrede; aber beginnt nicht mit Kap. IV, 20 (Hooyk.) oder sogar schon mit Kap. IV, 10 (Berth.) ein neuer Unterteil? Nur dann, wenn die einzelnen Abschnitte so abgerundet sind und untereinander so wenig zusammenhängen wie Kap. VI, 1—5; 6—11; 12—15; 16—19; oder auch Kap. II (eigentlich ein einziger Satz) — nur dann kann eine Einteilung vorgeschlagen werden, welche auf objektiven Gründen beruht und auf allgemeine Anerkennung Anspruch machen kann.

4) Man überzeugt sich leicht davon, sobald man ein einzelnes Kapitel liest; wenn man die durch ein *makkeph* verbundenen Wörter als ein Wort betrachtet, dann sind häufig nicht mehr als sechs in einem Verse, z. B. schon sogleich Kap. X, 2, 4; aber auch außerdem kommen Verse von sechs Worten vor wie Kap. X, 16. Die einzige Ausnahme von der Regel, daß *Spr.* X, 1—XXII, 16 Disticha vorkommen, Kap. XIX, 7 ist schon als solche erwähnt worden. Aber überdies läßt nach den beiden *membra*:

All die Brüder des Armen hassen ihn;

Wie viel mehr entfernen sich von ihm seine Freunde;

das dritte: „Worten nachjagend, die nicht sind“, oder nach dem Kerê „der Worten nachjagt, vor ihm sind sie“, — keine befriedigende Erklärung zu. Ohne Zweifel ist ein *membrum* ausgefallen, welches vielleicht noch aus den LXX restituirt werden kann. Vgl. die Commentare.

⁵⁾ Siehe darüber oben § 94 N. 31. Nach Stuart (*Comm. on the book of Prov.*, Introd. p. 19 sqq.) enthalten Kap. X—XV 186 Beispiele des antithetischen, 23 des synthetischen Parallelismus; Kap. XVI—XXII, 16 dagegen 159 Verse mit synthetischem, 24 mit antithetischem Parallelismus. Die Verschiedenheit der Formen, welche in dieser Hälfte des II. Teils vorkommen, kann z. B. aus Kap. XVI ersehen werden. Den antithetischen Parallelismus finden wir in Vs. 1, 2, 9, 22, 25, 33; den synonymen, da häufig das zweite Glied das erste einigermaßen beschränkt oder aber den Gedanken noch erweitert und fortsetzt, in Vs. 10, 11, 13, 15, 16, 17, 20 (nur in ganz relativem Sinne synonym), 23, 28, 32; den synthetischen in den übrigen Versen. Aber nun achte man auf den Unterschied zwischen den nachfolgenden Sprüchen: Vs. 3 (eine Ermahnung mit daran geknüpfter Verheißung); 4 (das zweite Glied Fortsetzung des ersten); 5 (das zweite Glied Bestätigung des ersten); 6 (zwei verwandte, aber nicht synonyme Gedanken); 7 (durchgehender Satz, kein Parallelismus, sondern tadelloser Rhythmus); 8, 19 (Vergleichungen; die beiden Ausdrücke bilden Antithesen und sind miteinander durch **וְ** verbunden); 12 (in *b* wird *a* begründet); 14 (wenn man will, eine Antithese, aber nicht in demselben Sinne wie die oben angeführten Beispiele); 18 (zwei verwandte Gedanken); 21 (ebenso, wenn auch die Verwandtschaft nicht dieselbe ist); 24 (in *b* nähere Entwicklung der Gedanken von *a*); 26 (ebenso wie 12); 27 (zwei verwandte Gedanken; Annäherung an den synonymen Parallelismus); 29 (*b* Fortsetzung von *a*); 30 (wie Vs. 27); 31 (Fortsetzung von *a* in *b*). Vgl. noch Hitzig S. 89; Muntinghe, l. c. S. XXIX ff.

⁶⁾ So z. B. Kap. X, 6, 7 (in beiden Versen **רָשָׁעִים** und **צַדִּיק**); Kap. XV, 33; XVI, 1—7 (und wiederum Vs. 9) enthalten jedesmal den Namen **יְהוָה**; Kap. XVI, 12—15 (auch schon Vs. 10) das Wort **מִלָּה**. Mehr Beispiele dieser — an und für sich ganz natürlichen — Verbindung bei Bertheau (S. XII). — Hitzig (S. 89 f.) meint zwar eine schöne Anordnung unserer Sprüche entdeckt zu haben, aber es ist mehr als wahrscheinlich, daß diese Entdeckung sein spezielles Eigentum bleiben wird. Er geht aus von der Bemerkung, daß Kap. X, I und XIII, 1 parallel sind und findet nun in Kap. X—XII und XIII—XV zwei Abteilungen, die — wenn man Kap. XIII, 23, als unechten Spruch, fortläßt — beide gleichviel Sprüche enthalten und zwar — 91! Aus Kap. XVI—XXII werden nun auf gleiche Weise zwei Abteilungen gemacht (XVI, 1—XIX, 2; XIX, 3—XXI), welche wiederum gleich groß sind: die Zahl der Sprüche in beiden beträgt nach Verbesserung von Kap. XVI, 17 und Weglassung von Kap. XVI, 25 gerade — 89! — Als Beweis, daß dies kein Zufall sein kann, werden angeführt Kap. XXII, 17—XXIV, 34 und XXV—XXVII (die Überschrift nicht mitgerechnet), und es betrügen die Verse dieser Teile an Zahl 82! — Auf die Willkür, mit der hier Kap. XXII, 1—16 außer Betracht gelassen und in Kap. XXII, 17—XXIV, 34 die Verse (und nicht die Sprüche oder Ermahnungen) gezählt werden, braucht kaum hingewiesen zu werden: das Resultat selbst ist bereits derartig, daß es unmöglich von dem Sammler (oder, nach Hitzig, von dem Autor) der Kap. X—XXII, 16 beabsichtigt sein kann. Wir glauben daher der Mühe überhoben zu sein, die Unterteile der oben genannten Abschnitte, welche Hitzig ebenso leicht erörtern zu können meint, mitzuteilen und zu beurteilen. Vgl. noch § 98 N. 3.

⁷⁾ Die Überschrift Kap. XXII, 17—21 ist sehr bemerkenswert, aber zugleich, wenigstens in Vs. 19, 20, sehr dunkel. In Vs. 17 wird der Schüler ermahnt, zu lauschen auf „die Worte der Weisen“, dem im zweiten Glied „meine Lehre“ (לְעֵתִי) entspricht. Worauf diese Ermahnung sich gründet, wird in Vs. 18 angedeutet. Dann folgen diese Worte:

Vs. 19: Damit dein Vertrauen sei auf Jahwe,
Unterrichte ich dich, ja dich, heute;

Vs. 20: Habe ich dir's nicht früher geschrieben
Mit Raten und Lehren,

Vs. 21: Dich zu lehren rechte Worte der Wahrheit,
Dafs du Wahrheit berichten mögest dem, der dich sandte?

So wenigstens lautet der masoret. Text und in Vs. 20 das *Ketib*: שְׁלֹשִׁים, eigentlich ehgestern — sonst immer verbunden mit תְּמוּל — soll hier *früher* bedeuten und hinweisen auf eine andere Schrift des Autors, der hier redet. Vgl. u. a. Ewald (*Jahrb. d. bibl. Wiss.* XI, 22 f.; DAB ² II, 204 f.; anders ¹ IV, 134); Bertheau; Hooykaas (S. 172 N. 1). Indessen erheben sich gegen diese Auffassung wichtige Bedenken: 1. im ganzen A. T. ist kein zweites Beispiel eines solchen Gebrauches und solcher Bedeutung von שְׁלֹשִׁים zu finden, wie hier angenommen wird; 2. die Verweisung auf eine frühere Schrift hat hier weder Sinn noch Zweck: nicht, was der Autor früher geliefert haben mochte, sondern was er zu bieten willens war, verlangt der Leser von ihm zu hören; 3. mit Unrecht wird behauptet, dafs die vermeintliche frühere Schrift sich durch ihre Tendenz von der gegenwärtigen unterscheidet: zwar sind Vs. 19 a und 21 nicht *gleichlautend*, aber noch viel weniger schliessen sie einander aus; auch dann, wenn der Jüngling „auf Jahwe sein Vertrauen setzte“, ja dann erst recht konnte er „Wahrheit berichten an den, der ihn sandte“, d. h. an diejenigen, welche ihn der Sorge und der Leitung des Weisen, der hier spricht, anvertraut hatten. — Wir haben deshalb dafür zu halten, dafs die Beschreibung der Sammlung, die wir in *Spr.* XXII, 22—XXIV, 22 vor uns haben, in Vs. 20, 21 fortgesetzt wird; dafs das perf. כָּתַבְתִּי parallel ist mit הוֹדַעְתִּיךָ, Vs. 19; dafs שְׁלֹשִׁים — wie es auch zu lesen und zu erklären sein mag — eine Andeutung oder Beschreibung der Ermahnungen enthält, welche der Autor gesammelt hatte. Vgl. u. a. Hitzig (S. 227 ff.).

Was die poetische Form von Kap. XXII, 17—XXIV, 22 betrifft, so beachte man, 1. dafs einige Verse länger sind als die des 2. Teils, und zwar nicht nur ein Tetrastichon, wie Kap. XXIV, 12, oder ein Tristichon, wie Kap. XXII, 29, sondern auch Kap. XXIII, 29, dessen rhythmische Einteilung keineswegs deutlich und demzufolge mangelhaft ist; 2. dafs die *membra* eines einzelnen Verses häufig ungleich sind. Man sehe Kap. XXII, 27; XXIII, 7 (fast prosaisch!), 17, 35 (wahrscheinlich ein Tristichon, von dem das 3. Glied, von מִרְי bis עֵרָה, unmäfsig lang und rhythmisch sehr mangelhaft ist); 3. dafs einzelne Male die poetische Form nahezu ganz fehlt, z. B. Kap. XXIII, 1, 2.

⁸⁾ Mit Vs. 23b — eigentlich nur ein *membrum* — sind ungefähr gleichlautend Kap. XVIII, 5a; XXVIII, 21a, wo indessen durch die Hinzufügung eines zweiten Gliedes ein vollständiger Spruch vorkommt. Vs. 24, 25 hängen sachlich mit Vs. 23b zusammen und haben vielleicht die Veranlassung gegeben, diesen letzten Vers hierhin zu setzen. — Was die poetische Form betrifft, so

stehen Kap. XXIV, 24—34 fast auf einer Linie mit dem vorhergehenden Teil, zu dem sie als Anfang gehören.

⁹⁾ Auf die Übereinstimmung zwischen Kap. XXIV, 23a und XXV, 1, wie im allgemeinen auf diese letzte Überschrift kommen wir unten zurück. — Nach Stuart (vgl. N. 4) ist der Parallelismus in 93 Versen synthetisch, in 35 antithetisch. Aber gerade hier reichen diese Namen nicht aus, um die Form der Sprüche zu kennzeichnen; vgl. vielmehr Delitzsch (oben § 94 N. 31). Besonders in Kap. XXV—XXVII sind die eigentlichen Vergleichen sehr mannigfaltig, und es zeigen sich darum die verschiedenen Formen des parabolischen Spruches neben einander. Proben von mangelhaftem oder wenigstens unvollkommenem Versrhythmus liefern Kap. XXV, 8; XXVI, 18, 19. Nichtsdestoweniger zeigen die Sprüche in Kap. XXV—XXIX, wenn sie nämlich in einem Verse fortlaufen, große Ähnlichkeit mit denen des zweiten Teils (Kap. X, 1—XXII, 16), mag auch die Verschiedenheit der Formen hier weniger groß als dort sein.

¹⁰⁾ Über Kap. XXX und XXXI, 1—9 vgl. H. F. Mühlaus, *De provv. quae dicuntur Aguri et Lemuelis orig. atque indole* (Lips. 1869). — Die Verwandtschaft zwischen Kap. XXX, 1a und XXXI, 1 — welche aus dem Gebrauch von הַבִּינִי und von מְשִׁנָּה (הַמְשִׁנָּה) erhellt — verpflichtet uns, diese beiden Überschriften zusammen zu behandeln. Vorweg muß indessen festgestellt werden, daß Kap. XXX, 1b nicht mehr zur Überschrift gehört, sondern den Anfang des Spruches bildet, der in Vs. 2—6 fortgesetzt wird. Nach allem, was darüber von Coccejus und J. D. Michaelis an bis in die jüngste Zeit geschrieben ist, können wir uns kurz fassen. Man lese:

$\text{נָאֻם הַגִּבֹּר לְאִתִּי־אֵל}$
 $\text{לְאִתִּי־אֵל וְאֵלֵךְ}$

und übersetze: *der Mann spricht* (bei sich selbst; vgl. für נָאֻם Ps. XXXVI, 1 coll. XIV, 1), *ich habe mich abgemüht um Gott* (zu finden, zu verstehen); nach anderen: *ich bin abgemüht, o Gott! ich habe mich abgemüht um Gott und*

bin stumpf geworden (so Hitzig, der die Form ableitet von $\text{כלל} = \text{כָּל}$); seine Erklärung verdient den Vorzug vor der von J. D. Michaelis und Bertheau (der an כלה denkt) und vor der von Geiger (der, *Urschrift und Übers.* S. 61 f., vielen anderen Auslegern folgend, an יָכַל denkt und וְאֵלֵךְ als Frage auffaßt, womit sie übrigens, was den Sinn betrifft, fast übereinstimmt). Darauf folgt dann in Vs. 2: *denn ich bin unvernünftiger als irgend ein Mann* u. s. w. — was mit Vs. 1b in der That vortrefflich zusammenhängt. Ewalds Erklärung, bei der Ithiël und Ucal zwei symbolische Namen werden (Mit-mir-ist-Gott und Ich-bin-stark), von Elster in seinem *Comm.* S. 12 übernommen, wird widerlegt sowohl durch die Wiederholung des erstgenannten Namens, als auch durch die Schreibweise אֵלֵךְ (wofür man, ebenso wie bei Geigers obenerwähnter Auffassung, erwarten sollte: אֵלֵכְךָ), und durch das כִּי im Anfang von Vs. 2. — Was bedeutet nun die übrigbleibende Überschrift Vs. 1a? In הַמְשִׁנָּה fand man früher allgemein das bekannte Substantivum (vgl. Teil II S. 39 f.), weshalb man übersetzte: *Die Worte Agurs, des Sohnes von Jageh, der Ausspruch* (oder *Orakelspruch*; andere: *die Last*). So Ewald und viele andere. Abgesehen von der Schwierigkeit, welche Kap. XXXI, 1 bietet, ist diese Auffassung unannehmbar, weil הַמְשִׁנָּה so erklärt, zum wenigsten über-

flüssig ist, aber eigentlich noch mehr als das: welchen Grund kann es geben, „die Worte Agurs“ als „den Ausspruch“ κατ' ἐξοχήν zu bezeichnen. Da nun dasselbe מִשְׁפָּט auch Kap. XXXI, 1 Mühe macht, so kommt diese Auffassung überhaupt nicht in Betracht. Hier lautet die gewöhnliche Übersetzung: *Die Worte von Lemuel, einem (oder wie andere schreiben, ohne auf das Fehlen des Artikels zu achten: dem) Könige; ein Ausspruch, womit seine Mutter ihn unterwies.* Hier befremdet uns 1. das Wort מִלָּךְ ohne Artikel. Die Beispiele, mit denen Hooykaas (S. 175 f.) es zu rechtfertigen versucht, sind nicht ganz parallel. Man kann zu jemandes Namen als Prädikat hinzufügen: *ein Ephrathit* (1 S. I, 1), oder: *ein linkischer Mann* (Rich. III, 15), aber darum noch nicht: *ein König*. Fügt man nicht hinzu, wo oder über wen er König ist (so wie Pred. I, 1), so geht man von der Voraussetzung aus, daß er dem Leser bekannt ist, aber dann gehört es sich auch, daß man schreibt: מֶלֶךְ, *dem König* — sowohl im Hebräischen, wie in jeder anderen Sprache. Es befremdet uns 2. das darauf folgende בִּשְׁמִי, und zwar aus zwei Gründen. Aufgefaßt als *Ausspruch* ist das Wort a. überflüssig: wollte der Autor sagen, daß *die Worte von Lemuel* nicht von ihm selbst erdacht, sondern ihm von seiner Mutter vorgehalten waren, dann hätte er בִּשְׁמִי fortlassen können; das relative אֲשֶׁר bezog sich dann einfach auf דְּבָרֵי; b. grammatisch unrichtig: sowohl weil es Bezug hat auf *die* (bestimmten) *Worte von Lemuel* und weil אֲשֶׁר folgt, müßte da stehen הַמִּשְׁפָּט „der Ausspruch“. — Es wundert uns darum nicht, daß man nach einer Erklärung von Kap. XXX, 1a; XXXI, 1 gesucht hat, welche solchen Bedenken nicht unterworfen ist. Hitzig hat eine solche vorgetragen in seiner Abhandlung: *Das Königreich Massa* (Theol. Jahrb. von Zeller, III, 1844, S. 269—305), dessen Resultate, etwas modifiziert, in seinem Kommentar zu den Sprüchen S. 310 ff. sich finden. Seine Erklärung fand Beifall u. a. bei Bertheau (S. XV ff.) und H. A. Hahn (Reuters *Repertorium* Bd. LXI S. 89 f.); auch — zwar nur bis zu einem gewissen Grade — bei Delitzsch (*Comm.* S. 478 ff.) und bei Dozy, *De Israëliten te Mekka* S. 99 ff.; wird aber bekämpft von Ewald (*Jahrb. der bibl. Wiss.* I, 108 ff. vgl. IX, 174 ff.) und Hooykaas (S. 175—180). Hitzig übersetzt Kap. XXXI, 1: *Die Worte von Lemuel, dem Könige von Massa* u. s. w., und verweist zur Erklärung dieses Eigennamens auf Gen. XXV, 14; 1 Chr. I, 30, wo Massa unter den Söhnen von Ismael, d. h. als Name eines israelitischen Stammes oder seines Grundgebietes vorkommt. Er nimmt ferner an, daß dieses Massa auf dem Gebirge Seir gelegen war oder wenigstens in einer Gegend, welche dazu gerechnet werden kann, nicht weit von Duma, welcher Name Gen. XXV, 14 unmittelbar Massa vorhergeht; daß die Simeoniten, von welchen 1 Chr. IV, 42 f. gesagt wird, daß sie auf dem Gebirge Seir sich niedergelassen haben, gerade Massa und Duma eingenommen hatten; daß demgemäß die Prophetie des Jesaja über Duma (Kap. XXI, 11 f.) auf diese Simeoniten sich bezog, und daß der hier genannte Lemuel als König über sie herrschte. Diese Ansicht Hitzigs über Massa ist von Dozy (in dem gen. Werk) angenommen, aber zugleich modifiziert worden: den Zug der Simeoniten, von dem 1 Chr. IV, 39—43 die Rede ist, setzt er in die Regierungszeit des Saul; der Text von Jes. XXI, 11 wird von ihm aus Aquila c. s. ergänzt und die ganze Prophetie über Duma anders aufgefaßt u. s. w. Da er aber die Ismaeliten für identisch mit den Simeoniten hält, so steht es auch für

ihn fest, daß Massa von Simeoniten bewohnt wurde, und daß *Spr.* XXXI, 2—9 (ebenso wie Kap. XXX; siehe unten!) ein Überbleibsel der Simeonitischen Litteratur ist. Inwiefern dies wahrscheinlich heißen kann, wird später untersucht werden. Vorläufig haben wir es nur mit der Überschrift Kap. XXXI, 1 zu thun. Daß der dort genannte *Lemuel* über Simeoniten geherrscht hat, ist unannehmbar; denn 1. die völlige Identität der Ismaeliten und Simeoniten, wofür Dozy sich erklärt, kann nicht zugegeben werden; aus der Thatsache, daß *Massa* unter den Söhnen *Ismaels* vorkommt, folgt also noch nicht, daß in dieser Gegend Simeoniten wohnten; 2. ebensowenig darf man mit Hitzig aus *Gen.* XXV, 14 und *Jes.* XXI, 11 f. diese Folgerung herleiten (vgl. Teil II S. 50): ist es schon ungewiß, ob Duma (*Gen.* XXV, 14) auf dem Gebirge Seir lag, wie viel weniger haben wir ein Recht, *Massa* dorthin zu verlegen und so den Bericht 1 *Chr.* IV, 43 f. auch mit der letztgenannten Gegend in Verbindung zu bringen; 3. daß die Simeoniten von Königen regiert wurden, folgt nicht aus 1 *Chr.* IV, 39 ff. und ist an und für sich wenig wahrscheinlich; 4. die Annahme, daß die Sprüche, Kap. XXXI, 2—9, mit Recht oder mit Unrecht, in der Überschrift einem ausländischen, nichtisraelitischen Fürsten zugeschrieben seien, hat nichts gegen sich, wird vielmehr durch 1 *Kön.* V, 10 (und 11?); *Jer.* XLIX, 7; *Ob.* 8 und durch die Einkleidung, deren der Autor des *Job* sich bedient hat, empfohlen. Unser Resultat lautet deshalb, daß wirklich Kap. XXXI, 1 ein *Lemuel*, König von *Massa*, vorkommt, daß aber das A. Testament uns nicht berechtigt, ihn für einen israelitischen Fürsten zu halten.

Hitzig findet dasselbe *Massa* auch *Spr.* XXX, 1 wieder. Er übersetzt: *Die Worte von Agur, dem Sohne derjenigen, welcher Massa gehorcht*, d. h. der Königin von *Massa*. Diese Auffassung wird empfohlen durch die Thatsache, daß auch Kap. XXXI, 1 die Mutter eines Königs von *Massa* erwähnt wird, so daß *Agur* und *Lemuel* für Brüder gehalten werden können; ferner durch *Spr.* XXX, 17, wo das Subst. יְקָהָהּ vorkommt, welches durch Hitzigs Emen- dation auch in Vs. 1 (בְּיְקָהָהּ מִשָּׁא) aufgenommen wird. Trotzdem ist aber die Wortverbindung, welche H. in Vs. 1. konstruiert, so gezwungen, und der Ausdruck, besonders in einer einfachen Überschrift, so unnatürlich und gesucht, daß wir ebensowenig wie die übrigen Ausleger uns diesen Teil von Hitzigs Hypothese aneignen können. Doch muß das hier genannte *Massa* mit dem in Kap. XXXI, 1 identifiziert werden, und es verdient der Vorschlag von Hooy- k a a s (S. 180), welcher *Jakeh* mit *hammassa* zu einem zusammengesetzten Eigen- namen verbinden will (vgl. *Esr.* II, 6, 57; 2 *Sam.* XXI, 19 [?]; XXIII, 8 [?]) keine Billigung. Aber wie soll man es denn erklären? Der Text ist offenbar korrupt und, da die alten Übersetzungen, namentlich die stark abweichenden LXX kein Licht geben, nicht mit Sicherheit wieder herzustellen. Die Hypothesen מִמִּשָּׂא (Delitzsch), הַמִּשָּׂאִי (Bunsen, Boettcher) beseitigen das Bedenken, lassen aber die περὶ ἀνάγκη vermissen; die Versetzung eines dieser Worte hinter הַגִּבֹּר (Mühlau p. 16 sq.) ebenso, und ist überdies unnötig. Die Schwierigkeit wird noch größer durch die beiden Namen *Agur* und *Jakeh*, die nicht nur ander- wärts gar nicht vorkommen, sondern auch so deutlich appellative Bedeutung haben, daß die Frage, ob sie auch symbolisch sind, von selbst entsteht. *Agur* ist dann — nicht: Sammler, wie u. a. Hieronymus und letzthin noch Geiger übersetzen; dies würde vielmehr dem אֱלִיָּהּ entsprechen, sondern —

ich fürchte, während Jaqeh bedeutet: gehorsam (vgl. Vs. 17; *Gen.* XLIX, 10). Nach einigen ist diese Bemerkung auch auf Lemuël (Kap. XXXI, 1, 4) anwendbar: man hält nämlich diesen Namen für identisch mit Laël (*Num.* III, 24) und übersetzt: Gotte (zugehörend oder übergeben). Diese Etymologie ist indessen nicht so deutlich nachzuweisen wie die der beiden anderen Namen.

¹¹⁾ Wir finden hier u. a. sogenannte Zahlsprüche Vs. 15 f.; Vs. 18—20; Vs. 21—23; (Vs. 24—28); Vs. 29—31 — von welcher Form in den vorhergehenden Kapiteln nur ein einziges Beispiel gefunden wird, Kap. VI, 16—19. Aber außerdem sind die meisten Sprüche höchst eigenartig und fremd, z. B. die über die *Aluqah*, Vs. 15 f.; ferner Vs. 30, 31 (זרזיר; מלך אלקים u. s. w.).

¹²⁾ Siehe N. 10, wo auch diese Überschrift besprochen wurde. Hier handelt es sich nur um die Frage, ob nicht die zwei Teile von Vs. 1 einander widersprechen. Hooykaas (S. 176) antwortet bejahend und meint, daß das Bedenken nur durch die Auffassung von מִשָּׁא als Appellativum („der Ausspruch, mit dem seine Mutter ihn unterwies“) beseitigt wird. Allein dies kann nicht zugegeben werden: liegt hier eine Schwierigkeit, so bleibt sie dieselbe, ob man nun אֲשֶׁר mit „der Ausspruch“ oder mit „die Worte“ verbinde; in jedem Falle enthält das zweite Glied eine nähere Bestimmung oder eigentlich eine Verbesserung des ersten. Der Autor der Überschrift wird sich wahrscheinlich deshalb so ausgedrückt haben, weil er eine bestimmte Person als Autor nennen wollte; ergab sich nun aus der Ermahnung selbst (Vs. 4), daß sie an *Lemuel* gerichtet war und zwar (Vs. 2) durch seine — nicht näher bezeichnete — Mutter, so mußte er hinter לְבִרִי *Lemuel* nennen, aber zugleich durch Vs. 1b deutlich machen, daß dieser *Lemuel* nur überbrachte, was er von seiner Mutter gehört hatte.

¹³⁾ In Vs. 4 steht eigentlich Lem^oel statt Lem^uel. Allein die Schreibart wird mit derjenigen der Überschrift in Übereinstimmung gebracht werden müssen — obwohl es wegen der unsicheren Bedeutung des Namens zweifelhaft ist, welche von beiden den Vorzug verdient.

¹⁴⁾ Daß die alphabetische Form dieses Liedes ganz unverletzt ist, wurde bereits früher bemerkt (S. 41). Der Versrhythmus ist rein; die Schilderung der „braven Hausfrau“ ist als Beitrag zur Kenntnis des häuslichen Lebens in Israel wichtig; Züge wie die in Vs. 20 und besonders in Vs. 30 kennzeichnen den Geist des Dichters. Wie das Gedicht eine Stelle in dem Buch der Sprüche gefunden hat und gerade diese Stelle — bleibt unentschieden. Bertheau (S. XL) und Hitzig (S. 334) finden die Beschreibung sehr passend nach der Mitteilung der Ermahnung von *Lemuels* Mutter, welche doch sicherlich eine brave Frau genannt zu werden verdiene. Aber, wenn der Sammler an sie gedacht hätte, würde er wohl ein anderes Bild als das der tüchtigen Hausmutter (vgl. Vs. 13, 15 u. s. w.), die sehr wenig fürstlich auftritt, gewählt haben. Wir enthalten uns darum lieber der Vermutungen und lassen die Stellung des Gedichtes unerklärt.

§ 96. Vergleichung der einzelnen Teile des Sprüchebuches.

Das Zeugnis der Überschriften über das Alter und die Autoren der Sprüche ist nicht so vollkommen, unzweideutig und gut verbürgt, daß es nicht durch genaue Erwägung von Form und Inhalt der Sprüche selbst geprüft und ergänzt werden müßte¹⁾. Die Vergleichung der verschiedenen Teile des Buches ist schon ohne weiteres ein ausgezeichnetes, häufig sogar das einzige Hilfsmittel zur Bestimmung ihres relativen Alters²⁾.

¹⁾ Man achte nämlich darauf, 1. daß als Autoren des 3. und 4. Teiles ganz allgemein genannt werden „Weise“ ohne irgendwelche Bezeichnung ihrer Lebenszeit; daß *Agur* und *Lemuel*, denen der 6. und 7. Teil zugeschrieben wird, uns überhaupt unbekannt sind; daß das alph. Lied, welches den 8. Teil bildet, jeder Angabe über seinen Ursprung entbehrt; 2. daß es zweifelhaft bleibt, ob Kap. I, 1 („die Sprüche von Salomo, dem Sohne Davids“) auch auf Kap. I, 7—IX Beziehung hat. *A priori* würde man geneigt sein, die Überschrift wenigstens auf den Teil, dem sie unmittelbar voransteht, zu beziehen. Aber wenn man beachtet, daß Kap. X, 1 nochmals „die Sprüche von Salomo“ angekündigt werden, so fragt man sich, ob dies nach Kap. I, 1 nötig wäre, wenn nicht nach Ansicht des Sammlers Kap. I, 7—IX einen anderen Autor hätten. Dieser Zweifel wird bestärkt durch die Mitteilung der „Worte von Weisen und ihre Rätsel“ am Schluß der Einleitung (Kap. I, 6 § 95 N. 2); 3. daß die Glaubwürdigkeit der Überschriften, sofern sie bestimmte Namen nennen, durchaus nicht verbürgt ist. Wir wissen überhaupt nicht, von wem oder aus welcher Zeit sie stammen. Es ist darum für nicht unmöglich zu halten, daß wir es mit einer litterarischen Fiktion hier zu thun haben, m. a. W. daß man die Sprüche auf den Namen des *Salomo*, *Agur*, *Lemuel* gesetzt hat, beispielsweise um ihren Wert in der Schätzung der Leser zu erhöhen, oder aus irgend welchen anderen Gründen. Um so weniger dürfen wir diese Möglichkeit ausschließen, da es feststeht, daß die apokryphische *Weisheit des Salomo* und ebenso *der Prediger* (siehe Hauptst. XV) dem *Salomo* angedichtet sind. Selbst wenn hier überhaupt nicht an eine *pia fraus* gedacht werden dürfte, würden wir mit den fraglichen Überschriften doch noch nicht auf festem Boden stehen. Ihr Autor kann sich geirrt haben; er kann in gutem Glauben dem *Salomo* Sprüche zuerkannt haben, welche in der That jüngeren Datums sind. In betreff Kap. XXV, 1 müssen wir sogar doppelt auf unserer Hut sein: diese Anmerkung ist, wie Form und Inhalt beweist, nicht von den Männern des Hiskia selbst geschrieben, sondern durch einen anderen, der von ihnen in der dritten Person spricht und sie unter einem allgemeinen, zwar nicht ursprünglichen Namen erwähnt: wird die Sammlung Kap. XXV—XXIX mit Recht „diesen Männern des Hiskia“ zugeschrieben? und wenn ja, haben dann diese Männer nicht nur beabsichtigt, Salomonische Sprüche zu sammeln, sondern haben sie es auch erreicht?

²⁾ Natürlich können wir die Sprüche auch vergleichen mit dem Buche *Job*, dem *Prediger*, den *Psalmen* (vgl. § 97). Aber auch das Alter von manchen dieser Schriften ist unsicher. Die prophetischen Bücher, welche uns einen festen Ausgangspunkt bieten könnten, lassen uns hier im Stich, wenn wir nämlich von vereinzelt wichtigen Winken absehen (siehe ebendas.). Um so wichtiger ist darum das vergleichende Studium der Teile des Sprüchebuches.

Die zwei Teile, welche ohne Zweifel dem Salomo zugeschrieben werden (Kap. X, 1—XXII, 16; Kap. XXV—XXIX), haben viel miteinander gemein (§ 95 N. 4, 5 und 9). Die Punkte, in denen sie von einander abweichen, sprechen für den jüngeren Ursprung vieler Sprüche in Kap. XXV—XXIX, namentlich 1. die Erweiterung mancher Sprüche zu zwei oder mehr Versen; 2. die geringere Reinheit und Schönheit des poetischen Rhythmus³⁾. Dagegen kann aus dem verschiedenartigen Charakter des Parallelismus schwerlich eine sichere Folgerung hergeleitet werden⁴⁾. Ebensowenig führt die Vergleichung der ganz oder teilweise gleichlautenden Sprüche zu einem bestimmten Resultat: sie lehrt aber, daß die ursprünglichste Form das eine Mal in Kap. X, 1—XXII, 16, das andere Mal in Kap. XXV—XXIX bewahrt geblieben ist⁵⁾. Schon a priori konnten wir ein solches Verhältnis erwarten, auf Grund des Unterschiedes, der sich bei Vergleichung der gleichlautenden Sprüche in ein und demselben Teile zeigt⁶⁾.

³⁾ Die Sprüche, welche mehr als einen Vers umfassen, sind in § 95 aufgezählt; Proben eines weniger reinen Versrhythmus (ebend. N. 9). Daß wir uns mit Recht auf diese letzten berufen zum Beweise des jüngeren Ursprunges des 5. Teiles, ist klar. Aber auch der Spruch von zwei oder mehr Versen scheint weniger ursprünglich als das Distichon. Dieses letztere hat in seiner Kürze etwas Klassisches und Präcises und steht überdies dem Volksspruchwort näher, mit dem der Spruch zwar nicht verwechselt werden darf, aber aus dem er doch mit entstanden ist. Dagegen ist der Spruch oder die Ermahnung, welche erst im 2. Vers zu Ende geht, etwas matt und schleppend, besonders wenn der zweite Vers einen Beweggrund für die im ersten Verse gegebene Regel enthält und deshalb mit כִּי oder mit כֵּן beginnt. (Man vgl. Kap. XXV, 6 f.; 9 f.; 21 f.; XXVII, 23 ff.) Wir leugnen nicht, daß eine Betrachtung wie diese keine völlige Sicherheit besitzt, aber wir dürfen ihr doch nicht alle Bedeutung absprechen.

⁴⁾ Anders urteilt Ewald (*DAB.* ¹ IV, 5; ² II, 6 f.), wenn er zum Beweise dafür, daß die ältesten Sprüche in Kap. X—XV vorkommen, sich u. a. auch auf den darin vorherrschenden antithetischen Parallelismus beruft. Wirklich zeichnet sich diese Form durch Schärfe aus, und wird der Gedanke des Spruchdichters zugleich korrekt und vollkommen dadurch ausgedrückt. Allein daraus folgt noch nicht, daß die Antithese die älteste Form ist, auch nicht, daß sie in der ersten Zeit die einzige gewesen ist. Ja es hindert uns nichts daran, anzunehmen, daß ein und derselbe Dichter sich bald der Antithese, bald der

Vergleichung, bald noch anderer Formen bedient hat. So Delitzsch, Hooykaas (S. 79) und viele andere.

⁵⁾ Hooykaas (S. 81 f.) meint, daß die Vergleichung stets zu Gunsten des zweiten Teils (Kap. X, 1—XXII, 16) ausfalle. Um dem Leser zu einem selbständigen Urteil zu verhelfen, geben wir hier eine Liste der ganz oder teilweise gleichlautenden Sprüche, wobei wir jedesmal mit einem einzigen Worte unsere Auffassung über ihr Verhältnis zu einander angeben und rechtfertigen; wir folgen dabei der Ordnung, in welcher die Sprüche in dem 5. Teil (Kap. XXV—XXIX) vorkommen, und bezeichnen der Kürze halber diesen mit A, den 2. Teil mit B. — Kap. XXV, 24 = XXI, 9 (der Unterschied zwischen שבה und לשבה ist unbedeutend; es scheint kein Grund vorzuliegen, mit Hitzig [S. 210] die Reinheit des Textes zu bezweifeln; aber wenn das auch geschehen müßte, würde doch der Fehler in beiden Stellen derselbe sein und darum die Priorität der einen von beiden nicht beweisen); Kap. XXVI, 3b = X, 13b (die Wahl zwischen פְּסִילִים und הַסֵּרֶלֶב ist schwer; dagegen ist der ganze Spruch in A korrekter und schöner als die sonderbare Verbindung des 1. und 2. Gliedes in B); Kap. XXVI, 13 = XXII, 13 (hier ist B richtiger und ursprünglicher als A); Kap. XXVI, 15 = XIX, 24 (A erscheint pikanter als B; נִלְאָה ist hier die *vox propria*, während בָּנִי nicht vollkommen richtig ist); Kap. XXVI, 22 = XVIII, 8 (ganz gleichlautend); Kap. XXVII, 12 = XXII, 3 (durch die wiederholte Fortlassung der *copula* wird, wenn ich recht sehe, der Sinn nicht wesentlich verändert; demgemäß bleibt die Wahl zwischen A und B unbestimmt); Kap. XXVII, 13 = XX, 16 (hier scheint die Lesart von B [נִכְרִים] vor der von A [נִכְרִיָּה] den Vorzug zu verdienen; vielleicht ist auch לָקָה später in das gewöhnlichere קָה verändert worden); Kap. XXVII, 15 = XIX, 13 (der Vergleich einer streitenden Frau mit einem Regengusse ist der ursprüngliche, der in beiden Sprüchen in eigenartiger Weise ausgebildet worden ist; A ist sicherlich wenig ansprechend, aber in B sind zwei ungleichartige Gedanken zusammengefügt); Kap. XXVII, 21 = XVII, 3 (die beiden ersten Hälften sind vollständig gleichlautend; die Ergänzung in B ist unzweifelhaft frömmere als die in A, aber darum noch nicht antiker; mir scheint der Gedanke von B: „Gold und Silber prüft man im Schmelztiegel, und den Mann schätzt man nach dem, was er zu sein vorgiebt!“ — sehr treffend und wohl so ursprünglich zu sein, wie der von A); Kap. XXVIII, 6 = XIX, 1 (A hat hier die richtige Antithese zwischen *Geradheit* und *krummen Wegen*, zwischen *Arm* und *Reich*, aber ist dann auch ursprünglicher als B); Kap. XXVIII, 19 = XII, 11 (die Wiederholung von יֹשֶׁבֶעַ im 2. Glied von A ist sicherlich nicht schön, aber es steht dem gegenüber, daß der Gedanke des 2. Gliedes besser mit dem des 1. zusammenhängt als in B; die Wahl zwischen beiden Redaktionen bleibt unbestimmt); Kap. XXVIII, 24 = XVIII, 9 (der sprichwörtliche Ausdruck, welchen diese beiden Gnomen gemeinsam haben, scheint in B reiner und pikanter als in A erhalten zu sein; auch ist die erste Hälfte von A zu lang und dadurch der Rhythmus weniger rein als in B); Kap. XXIX, 13 = XXII, 2 (sind nicht die weniger gewöhnlichen Ausdrücke von A in B durch mehr alltägliche ersetzt? Wenn ja, dann hat A die Priorität); Kap. XXIX, 22 = XV, 18 (die große Differenz zwischen beiden Sprüchen liegt in dem Charakter des Parallelismus, der in A synonym, in B antithetisch ist; in ihrer Art sind sie beide gleich tadellos). Das

Zünglein der Wage neigt sich gewiß nicht nach der Seite von Kap. X—XXII, 16. Reuss (*La Bible*, A. T. VI, 149) trägt kein Bedenken, „le Recueil des gens du roi Hizqiya, sans contredit, la meilleure partie du livre“ zu nennen.

6) Selbst wenn man erkennt — wie sich aus N. 3 wirklich zu ergeben scheint — daß der 5. Teil jünger ist als der 2., so hat man doch kein Recht, zu erwarten, daß nun auch die Sprüche, welche beide Teile miteinander gemein haben, immer ohne Ausnahme in dem 2. Teil in ursprünglicherer Form vorkommen werden, als im 5.; es würde vielmehr höchst sonderbar sein, wenn dies wirklich der Fall wäre. Das in N. 5 gewonnene Resultat stimmt demnach mit dem überein, was wir *a priori* erwarten konnten. Aber es wird auch noch auf einem anderen Wege bestätigt. Es zeigt sich nämlich, daß sogar in ein und demselben Teile ganz oder teilweise gleichlautende Sprüche vorkommen, und daß, wo zwischen dem einen und dem anderen Exemplar ein Unterschied besteht, das eine ursprünglicher ist als das andere. Das führt uns zu dem Schluss, daß die Sprüche entweder vor ihrer Aufzeichnung oder bei ihrer Sammlung allerlei Modifikationen, Umarbeitungen, Ergänzungen erfuhren — deren natürliche Folge es war, daß sie in verschiedenen Formen vorkamen und also von einem einzigen Redaktor aufgenommen werden konnten. — Was diese Wiederholungen selbst betrifft, so sind sie eingehend behandelt worden u. a. von Delitzsch (*Comm.* S. 21 ff.), Reuss (l. c. p. 149 s.), Strack (S. 304 ff.), denen folgende Einzelheiten entnommen sind: I. Im 1. Teil ist Kap. II, 16 = VII, 5 (abgesehen davon, daß *הַצִּיִּל* durch *שָׁמַר* ersetzt ist); Kap. III, 15 = VIII, 11 (mit kleinen Abweichungen). Andere Beispiele sind § 95 N. 3 angeführt, wo zugleich auf die Einheit des Autors, als Ursache dieser Eigentümlichkeit, hingewiesen wurde. Daraus folgt, daß es eigentlich nicht auf ein und derselben Stufe steht mit dem, was sich im Folgenden ergibt. II. In Kap. X, 1—XXII, 16 sind die gleichlautenden Sprüche oder Teile von Sprüchen sehr mannigfaltig. Man sehe Kap. X, 1 (XV, 20); X, 2 (XI, 4); X, 6b (X, 11b); X, 8b (X, 10b); X, 15a (XVIII, 11a); XI, 13a (XX, 19a); XI, 21a (XVI, 5b); XII, 14a (XIII, 2a); XIII, 14 (XIV, 27); XIV, 12 (XVI, 25); XIV, 31a (XVII, 5a); XV, 33b (XVIII, 12b); XVI, 2 (XXI, 2); XIX, 5; (XIX, 9); XIX, 12a (XX, 2a); XXI, 9 (XXI, 19). Über die daraus zu ziehenden Folgerungen, siehe § 97 N. 2. III. Im 3. Teil vergleiche man Kap. XXII, 28a mit XXIII, 10a; Kap. XXII, 23a mit XXIII, 11b; Kap. XXIII, 3a mit Vs. 6b; Kap. XXIII, 17a mit XXIV, 1a; Kap. XXIII, 18 mit XXIV, 14. IV. In Kap. XXV—XXIX kommt eigentlich nur ein einziger Spruch zweimal vor: Kap. XXVI, 12 = XXIX, 20, obwohl selbst hier die zweite Form sehr stark von der ersten abweicht. Ferner kann man vergleichen Kap. XXVIII, 12, 28; XXIX, 2, deren Verwandtschaft gleichwohl nicht so groß ist, daß man berechtigt wäre, den einen Spruch für eine Umarbeitung des andern zu halten.

Ein Vergleich des 3. und 4. Teils (Kap. XXII, 17—XXIV) mit dem 2. und 5. Teile (Kap. X, 1—XXII, 16; XXV—XXIX) scheint das höhere Alter der beiden letzten Teile darzuthun. Die Kennzeichen, durch welche der 5. Teil sich von dem 2. unterscheidet (Verbindung von zwei oder mehr Versen, unreiner Versrhythmus u. s. w.), finden sich

auch im 3. und 4. Teil, aber weiter entwickelt, was mit noch mehr Recht als oben bei Kap. XXV—XXIX einen späteren Ursprung vermuten lassen könnte. Siehe indessen unten § 97 N. 19⁷⁾.

⁷⁾ Vgl. N. 3 in Verbindung mit § 95 N. 7. Bei dieser allgemeinen Betrachtung vergleiche man die Sprüche, welche der 3. und 4. Teil mit andern Teilen des Buches gemein haben. Z. B. Kap. XXIII, 27a mit XXII, 14a (achte auf die Hinzufügung von כִּי und die andere Ausarbeitung des gegebenen Gedankens in der 2. Hälfte des Verses in Kap. XXIII, 27); Kap. XXIV, 5 f. mit XI, 14 (der hier ausgedrückte Gedanke ist dort näher ausgearbeitet und zugleich zu einem Spruch von zwei Versen erweitert); Kap. XXIV, 19 f. mit XIII, 9 (der Gedanke: „die Lampe der Gottlosen wird ausgelöscht“, welcher in XIII, 9 durch eine Antithese erklärt wird, ist in Kap. XXIV, 20 näher ausgearbeitet, und die praktische Folgerung, die sich daraus ergibt, wird hier überdies (Vs. 19) ausgesprochen; Kap. XXIV, 23b mit XVIII, 5a; XXVIII, 21a (siehe oben § 95 N. 8; wegen der Unvollständigkeit des ersteren Spruches liefert die Vergleichung kein Resultat); Kap. XXIV, 33 f. mit Kap. VI, 10 f. (die Lesart כִּי־הָיָה ist besser als מִי־הָיָה; es ist aber zweifelhaft, ob diese letztere wohl dem Sammler des 4. Teiles und nicht vielmehr dem Abschreiber zuzuschreiben ist. Aber wenn man Kap. XXIV, 30—34 neben Kap. VI, 8—11 legt, so fällt die Verschiedenheit in der Redaktion in die Augen: es scheint sogar, daß der Autor von Kap. XXIV, 30—34 in Vs. 32 selbst zu erkennen geben will, daß er Vs. 33 f. anderswoher genommen hat.

Der 1. Teil, Kap. I, 7—IX, unterscheidet sich sehr deutlich von dem folgenden, insbesondere von dem 2., aber auch von dem 5. Teil (§ 95 N. 3—6, 9). Zwar fehlt es nicht an Übereinstimmung bezüglich des Sprachgebrauchs zwischen dem 1. und dem 2. Teil: dieselbe ist sogar auffallend groß⁸⁾. Dem steht gegenüber, daß originale Redeweisen des 2. Teiles im 1. Teil gänzlich fehlen und umgekehrt⁹⁾. Mag hieraus in Verbindung mit dem durchgängig verschiedenen Charakter des 1. und 2. Teiles auf ihren verschiedenartigen Ursprung geschlossen werden, so bleibt doch die Frage bestehen, welchem von beiden die Priorität zuerkannt werden muß. Mit Unrecht hat man gemeint, aus der Vergleichung der Parallelstellen ableiten zu dürfen, daß Kap. X, 1—XXII, 16 gesammelt worden sei, als der 1. Teil, Kap. I, 7—IX, bereits bestand¹⁰⁾. Zwar geht aus diesen parallelen Stellen auch das Gegenteil nicht deutlich hervor, dagegen sprechen aber allgemeine Erwägungen aufs stärkste für das höhere Alter von Kap. X, 1—XXII, 16, namentlich das Fehlen der Personifikation der Weisheit und die Form der Sprüche¹¹⁾.

⁸⁾ Vgl. Bertheau S. XXVIII f.; Delitzsch, *Comm.* S. 28; Nowack S. XXXI; Strack S. 304 f. Die gemeinsamen Wörter und Formeln sind,

alphabetisch geordnet, besonders die folgenden: אִישׁוֹן, אֶגֶר (verbunden mit זֶרַח, תְּבוּנָה und בִּינָה, אֶכְזָרִי, אֶהְרִית, Kap. VII, 9; XX, 20), חֶשֶׁךְ und לִילָה (in dem Sinn von „eheblicherisches Weib“), יוֹסִיף לָקַח, חֶרֶשׁ רַע, חֶרוֹץ, הֶסֶר לֵב, עֵץ, הֵעִז, לֹא יִנְקָה (vgl. II, 22; XV, 25), נֶסֶט, מֶרְפֵּא, מִדְּנִים, נָלוּז, יִפְיָה (vgl. VI, 13; X, 10), קֶרֶץ, פֶּתָאִים und פֶּתִיִּים, פֶּרֶעַ, הַפִּיק, תִּקַּע עֵרֶב, הַיִּים מִדּוֹן mit שְׁלַח, אֶרֶץ mit שָׁכֵן, שָׁכַל טוֹב, רִפְאִים, רֵאשִׁית, קֶרֶת, oder תַּחְבּוּלוֹת, תּוֹשִׁיָה, תּוֹרַח, תַּהֲפֻכוֹת, מִדְּנִים. Einzelne der hier genannten Wörter kommen auſser im 2. auch im 3. oder im 5. Teil vor.

⁹⁾ Vgl. hierzu auch die in N. 8 genannten Schriftſteller. Vergebens ſucht man im 2. Teil die Wörter מִזְמָה (singul.), עֶרְמָה, מִעְגָּל, מִעְגָּלָה, אִישׁוֹן (Augapfel), אֶתָּה, פֶּלֶס (im Phi'el), שְׁטָה und גִּרְגְּרוֹת, welche im 1. Teil vorkommen. Umgekehrt vermiſt man hier die Redewendungen מִקּוֹר הַיָּם (Kap. X, 11; XIII, 14; XIV, 27; XVI, 22), was um ſo mehr Beachtung verdient, weil beide Sammlungen עֵץ הַיָּם gemein haben (Kap. III, 18; XI, 30; XIII, 12; XV, 4) und die erſte das Wort מִקּוֹר kennt (Kap. V, 18); מִהֲתָה (Kap. X, 14, 15, 29; XIII, 3; XIV, 28; XVIII, 7; XXI, 15); סִלָּה und סִלְיָה (Kap. XI, 3; XIII, 6; XV, 4; XIX, 3; XXI, 12; XXII, 12) und noch andere, welche in Kap. X, 1—XXII, 16 wiederholt gebraucht werden. Darauf muß um ſo mehr Gewicht gelegt werden, weil die Verſchiedenheit in der Wortwahl gepaart geht mit einer groſſen Verſchiedenheit in Stil und Schreibart — worauf bereits früher aufmerkſam gemacht wurde (§ 95 N. 3).

¹⁰⁾ Die hier beſprochene Anſicht wird verteidigt von Hitzig (S. 4 f.; er läßt die verſchiedentlichen Teile des Sprüchebuches in derſelben Reihenfolge entſtehen, in der ſie aufeinander folgen, und erkennt alſo Kap. I, 7—IX die Priorität zu) und Hooykaas (S. 84—86). Ihre Beweiſe ſind aber mangelhaft. Dies gilt a) von Kap. XVIII, 22 vgl. VIII, 35. Von dieſen Verſen ſind die letzten Hälften völlig gleichlautend und ſtimmen die erſten Hälften ſtark überein. An erſterer Stelle ſagt der Dichter: „wer eine Frau gefunden hat, hat ein Gut (einen Schatz) gefunden“; an der anderen Stelle ſpricht die Weiſheit: „wer mich findet, findet das Leben“, während ſowohl hier wie dort folgt: „und hat Wohlgefallen gefunden bei Jahwe“. Nun muß anerkannt werden, daß Kap. XVIII, 22a einen an und für ſich vollſtändigen Gedanken enthält, welchen der Dichter im Volksmund getroffen haben kann, und aus dem er durch Hinzufügung eines zweiten Gliedes einen Spruch in der feſtſtehenden Kunſtform gebildet hat. Das zweite Glied nun („und hat — d. h. in der Frau, die er gefunden hat — Wohlgefallen Jahwes [wir würden ſagen: einen Beweis von Jahwes Wohlgefallen] erhalten“) iſt völlig unpaſſend und wird ausgedrückt in Worten, welche ganz gewöhnlich ſind: ſo findet ſich רִצּוֹן Spr. X, 32; XI, 27; XIV, 9 u. ſ. w. u. ſ. w.; הַפִּיק, Spr. III, 13; XII, 2; ja an letzter Stelle findet man die ganze Formel („Wohlgefallen Jahwes erwerben“) wieder. Wie will man nun beweisen, daß dieſes 2. Glied nicht von dem Dichter ſelbſt dem Volkssprichwort angefügt worden, ſondern von ihm anderswoher entlehnt iſt? und dann nicht aus Kap. XII, 2, ſondern aus Kap. VIII, 35? Auch der größte Scharſinn kann hier nicht helfen. Überdies würde das Reſultat dieſer Beweisführung — ein Spruch über die als Perſon gedachte Weiſheit das Original eines Spruches über den Segen der Ehe — an und für ſich unannehmbar ſein. b) Kap. XIV, 1 vgl. IX, 1. Man meint nämlich, daß auch an erſterer Stelle

gelesen werden muß **הַכְּמִיּוֹת** (oder lieber: **הַכְּמִיָּה**, so daß der Sinn entsteht: „Die Weisheit der Frauen (= einer Frau) baut ihr Haus“ — worauf dann als Antithese folgt: „aber (ihre) Schlechtigkeit verwüstet es eigenhändig.“ In der That hat diese Verbesserung viel für sich. Aber sie bringt es durchaus nicht mit sich, daß Kap. XIV, 1 der Stelle Kap. IX, 1 entnommen ist, wo von der Weisheit gesagt wird, daß „sie ihr Haus (ihren Tempel) gebaut und ihre Säulen, sieben an der Zahl, gehauen hat“. Wie ganz verschieden sind die Gedanken in beiden Stellen ausgedrückt! Überdies ist die Redeweise: „sein (ihr) Haus bauen“ sehr gewöhnlich (1 *Sam* II, 35; 2 *Sam.* VII, 27; 1 *Kön.* XI, 38; vgl. *Ex.* I, 21; auch *Deut.* XXV, 9; *Ruth* IV, 11) und brauchte also von dem Spruchdichter wenigstens nicht aus Kap. IX, 1 herübergangen werden. c) Kap. XIX, 12b heißt bei Hitzig (S. 4) ein Wiederhall von Kap. III, 12; wahrscheinlich liegt hier ein Fehler im Citieren; wenn XIII, 24 gemeint ist, so kann H. nicht zugestimmt werden. d) Nach Hitzig (a. a. O.) wird Kap. IX in X, 1 aufgenommen und fortgesetzt; wenn dem so wäre, so würde man das Argument umkehren und sagen können: Kap. I, 7—IX, dazu bestimmt Kap. X ff. voranzugehen, nähert sich zum Schluß dem Spruch, mit welchem diese Sammlung beginnt; aber die Verbindung zwischen Kap. IX und X, 1 ist nur in der Einbildung vorhanden und wird denn auch nur von Hitzig wahrgenommen. e) Nach Hooykaas (S. 9) ist Kap. XII, 2 jünger als Kap. III, 21; V, 2; VIII, 12; XIV, 17, wo **מִזְמִיָּה** noch im günstigen Sinn vorkommt, während es Kap. XII, 2 bereits in ungünstiger Bedeutung gebraucht wird. Allein der Voraussetzung, auf welche dieses Argument sich stützt, der Änderung der Bedeutung von **מִזְמִיָּה** kann nicht zugestimmt werden; das Wort war ursprünglich und ist immer eine *vox neutra* geblieben, wie denn auch noch *Job* XLII, 2 und anderwärts Jahwe **מִזְמִיָּה** zugeschrieben wird; welchen Sinn es nach der Absicht des Verfassers hat, geht jedesmal aus dem Zusammenhang hervor. Endlich f) weist derselbe (S. 11) auf *Spr.* XII, 8; XVI, 22; XIX, 11, wo **שֵׁכַל** in dem Sinn von *Durchsicht* vorkommt, während dasselbe Wort Kap. III, 4; XIII, 15 (1 *Sam.* XXV, 3) weiter bedeutet *Gesicht* und also mit **טִיב** verbunden *gutes Gesicht*, *Freundlichkeit*. Aber auch wenn dieses Wort auf mehr als eine Weise gebraucht würde, so würden wir darum noch nicht das Recht haben, die erste Bedeutung für jünger als die zweite zu halten. Übrigens erscheint mir der Unterschied selbst sehr zweifelhaft: wenigstens ist in 1 *Sam.* XXV **שֵׁכַל** einfach *Einsicht*.

¹¹⁾ Nach dem, was in N. 3 über die Modifikationen der Spruchform bemerkt wurde, brauchen wir nicht ausführlich nachzuweisen, daß Kap. I, 7—IX, von formalem Gesichtspunkte aus betrachtet, viel weniger antik ist als Kap. X ff. Nachdem Ewald (*DAB.* ¹ IV, 37 ff.) sich in diesem Sinne ausgesprochen hatte, ist dies von vielen anerkannt worden. Auch darüber ist man sich einig, daß die Ermahnungen und Sprüche der Weisen chronologisch der Personifikation der Weisheit vorhergehen, wenigstens solch einer Vorstellung von ihrem Wesen und Werken in der Natur und in der Menschenwelt, wie wir sie in Kap. III, 13—20; VIII; IX antreffen. Vgl. u. a. Hooykaas S. 84 und unten § 97. Aber es fragt sich, ob wir berechtigt sind, daraus abzuleiten, daß Kap. I, 7—IX später als Kap. X ff. aufgezeichnet wurde? Auch nachdem die Personifikation der Weisheit stattgefunden hatte, ja bis *Jesus Sirach* fuhr man fort mit der Anfertigung von losen Sprüchen, welche in einem Distichon vollendet waren? Ohne

Zweifel. Aber wenn die Weisheit schon als Person dargestellt wurde, als der 2. Teil entstand, so ist es sehr befremdlich, daß dieser keine einzige Spur davon bewahrt: Kap. XIV, 1 (siehe N. 10) ist חֵכְמָה nichts mehr als die menschliche Weisheit; Kap. XIX, 27 spricht nicht die Weisheit, sondern einer der Weisen. Dieses Stillschweigen spricht sicherlich für das höhere Alter des 2. Teils.

Die Vergleichung des 6. und des 7. Teils (Kap. XXX; XXXI, 1—9) mit den vorhergehenden führt im allgemeinen zu dem Resultat, daß sie zu den jüngeren Bestandteilen des Sprüchebuchs gehören. Im übrigen aber haben diese zwei kleinen Teile so viel Eigentümliches und stehen in mehr als einer Hinsicht so ganz für sich, daß ihre Vergleichung mit den übrigen schwerlich zu einem positiven Resultat führen kann ¹²⁾.

¹²⁾ Erst später (§ 97) können wir die Frage nach dem Alter von *Spr.* XXX und XXXI, 1—9 im besonderen behandeln. Hier wollen wir nur bemerken, 1) daß die hier zusammengestellten Sprüche, Rätsel, Ermahnungen meist alle mehr als einen Vers umfassen; die Ausnahmen (Kap. XXX, 10, 17) stimmen doch auch überein mit der Folgerung, welche wir aus der Regel ableiten, daß nämlich die Sammlung jünger ist als die zweite, worin das Distichon einen vollständigen Gedanken enthält; 2) daß die Zahlensprüche (§ 95 N. 11), welche hier so mannigfaltig sind, ferner nur im 1. Teil vorkommen (Kap. VI, 16—19) — deren relativ späteren Ursprung wir soeben nachzuweisen versuchten; 3. daß Kap. XXX, 3 einige Übereinstimmung hat mit Kap. IX, 10 (in beiden Stellen sind חֵכְמָה und דַּעַת קְדֻשִׁים parallel), und zwar so, daß, wenn hier eine Entlehnung stattgefunden hat, die Priorität nicht Kap. XXX, 3, sondern IX, 10 zuzuschreiben ist: die Verbindung von „die Kenntnis des Heiligen“ mit dem Verbum „kennen“ (יָדַעַת) ist unkorrekt, während überdies in Kap. XXX, 3 ein Zeugnis von Unvermögen abgelegt wird, welches der Autor von Kap. IX, 10 nicht bestätigt. Dazu muß 4) die Sprache gefügt werden — da jedoch ihre Eigenart auf mehr als eine Weise erklärt werden kann (vgl. § 97), so dürfen wir daraus schwerlich etwas folgern.

§ 97. Das Alter des Buches der Sprüche.

Die Ansicht derer, welche das Sprüchebuch ganz und gar, oder wenigstens Kap. I—XXIX, dem Salomo zuschreiben¹⁾, ist völlig unannehmbar. Durch die Überschriften wird diese Ansicht nicht gestützt. Folgen wir denselben, so können nur Kap. X, 1—XXII, 16; XXV—XXIX, vielleicht auch Kap. I, 7—IX (§ 96 N. 1) als Salomonisch betrachtet werden. Aber auch hiergegen giebt es entscheidende Bedenken. Es ist ganz ungewiß, von wann diese Überschriften datieren: auch aus Kap. XXV, 1 darf keineswegs gefolgert werden, daß sie vor-exilisch sind²⁾. Ihr Zusammenhang mit 1 Kön. V, 12 f. (IV, 32 f.)

wird verschiedentlich aufgefaßt, beweist aber in keinem Falle etwas für ihre Zuverlässigkeit³⁾. Sie würden also nur dann als richtig betrachtet werden können, wenn sie durch Form und Inhalt der Sammlungen, auf die sie Bezug haben, bestätigt oder wenigstens nicht widersprochen würden. Allein das Gegenteil ist der Fall. Die in Kap. X, 1—XXII, 16 und XXV—XXIX zusammengestellten Sprüche sind nicht von ein und demselben Dichter, noch aus ein und derselben Zeit⁴⁾. Für ihren Salomonischen Ursprung spricht nichts Besonderes; bei sehr vielen ist dieser sogar höchst unwahrscheinlich. Am wenigsten kann Kap. I, 7—IX dem Salomo zuerkannt werden⁵⁾. Bei diesem Verhältnis der Überschriften zu den einzelnen Sammlungen, zu denen sie gehören, darf die Untersuchung nach dem Alter des Sprüchebuches sich durch ihr Zeugnis nicht bestimmen lassen und bleibt die Feststellung ihrer Bedeutung und ihres Wertes abhängig von den Resultaten, zu denen diese Untersuchung führen soll⁶⁾.

¹⁾ Das war lange Zeit hindurch auf Grund von Kap. I, 1 die herrschende Ansicht und ist noch in unsern Tagen verteidigt worden von R. Stier (*Der Weise ein König, Salomonis Weisheit in Hiskias Tagen; Die Politik der Weisheit*; 1849—50) und H. A. Hahn (Reuters *Repertorium* Bd. LXI, 65 ff.). Das bringt mit sich, daß Agur und Lemuel in Kap. XXX, 1; XXXI, 1 symbolische Namen Salomos sind, was doch, in Verbindung mit Kap. I, 1; X, 1; XXV, 1, wo er mit seinem eigenen Namen bezeichnet wird, als geradezu unwahrscheinlich genannt werden muß. Keil in Haevernicks *Einl.* III, 391 ff. erklärt sich dafür, Kap. I—XXXIX dem Salomo zuzuerkennen. Die spezielle Beurteilung der beiden Ansichten wird durch die Erklärung von Kap. XXII, 17—21; XXIV, 23a in § 95 und ferner durch das Folgende in diesem Paragraphen überflüssig gemacht: wer darin einstimmt, muß *a fortiori* die Salomonische Herkunft von Kap. I—XXIX und des ganzen Buches verwerfen.

²⁾ Es wurde bereits bemerkt (§ 96 N. 1), daß in Kap. XXV, 1 nicht „die Männer des Hiskia“ selbst das Wort haben, sondern daß ein anderer von ihnen zeugt. Wer ist das, und wie weit ist er von dem Jahre c. 700 v. Chr. entfernt? Das ist völlig ungewiß. Stellen wir ihn vor die Zerstörung Jerusalems (im Jahre 586 v. Chr.), so bleibt unerklärt, warum er Hiskia den „König von Juda“ nennt. Auch bei völliger Anerkennung der Zuverlässigkeit des Autors, bietet also diese Überschrift keine Garantie für die Sammlung von Kap. XXV—XXIX in vorexilischer Zeit. Noch weniger steht die Echtheit von Kap. I, 1; X, 1 *a priori* fest.

³⁾ Mit Keil (l. c. S. 424 ff.) nimmt auch Delitzsch (*Comm.* S. 20, 24 f.) an, daß Kap. X, 1; XXV, 1 auf eine vollständige, schriftliche Sammlung von Sprüchen Salomos hindeuten, aus der uns dann in Kap. X, 1—XXII, 16 und XXV—XXIX Blumenlesen geboten werden. Im Widerspruch zu Keil setzt aber Delitzsch voraus, daß die Salomonische Sammlung nicht unberührt geblieben, sondern nach Salomos Tod ergänzt worden sei, auch durch Sprüche

jüngeren Datums, von denen einige in zwei Blumenlesen übergegangen sind. Ohne vorläufig auf diesen Unterschied zu achten, fragen wir jetzt nach dem Recht der gemeinschaftlichen Voraussetzung. Sie beruht auf dem, was uns 1 Kön. V, 12 f. über die Salomonischen Sprüche mitgeteilt wird, stimmt aber nicht wirklich damit überein. Denn 1) es erhellt nicht, daß die 3000 Sprüche des Salomo, oder auch nur einige derselben, einen religiös-sittlichen Inhalt hatten. Den Zusammenhang zwischen Vs. 12 und 13 wird man doch wohl so auffassen müssen, daß in Vs. 13 gesagt wird, worüber die in Vs. 12 genannten Sprüche handelten. Dort nun werden genannt „die Bäume, von der Ceder an bis zu dem Ysop“, und ferner „das Vieh, die Vögel, die kriechenden Tiere und die Fische“ und nichts anderes. Daneben können allerdings auch andere Gegenstände besprochen worden sein, allein der Autor nennt sie nicht; 2) ebenso wenig sagt er, daß S. die 3000 Sprüche niedergeschrieben habe oder habe niederschreiben lassen. Im Gegenteil, sowohl in Vs. 12 wie in Vs. 13 heißt es, daß er sie sprach. Auf welchem Grunde soll denn die Aufzeichnung beruhen? Doch sicher nicht auf der offenbaren Bauschsumme „3000“. Aber dann vielleicht auf Gründen der Wahrscheinlichkeit? Das Buchführen über des Königs geistige Einfälle, seine Bemerkungen und Regeln ist vielmehr die Unwahrscheinlichkeit selbst. — Man darf sich deshalb zur Erklärung von Kap. X, 1; XXV, 1 auf 1 Kön. V, 12 f. nicht berufen. Doch ist offenbar ein Zusammenhang zwischen jenen Überschriften und diesem historischen Bericht. Aber von welcher Art dieser ist, bleibt unentschieden. Beiden kann ein und dieselbe Überlieferung — Salomo der Autor der *mesjalim* — zu Grunde liegen, aber die Überschriften können auch aus 1 Kön. V abgeleitet sein, nämlich so, daß die rhythmischen und religiös-sittlichen Sprüche der Kapp. X ff., XXV ff. dem weisen König zuerkannt wurden, von welchem immer erzählt wurde, daß er wohl 3000 *mesjalim* gesprochen hätte. Erst später kann sich zeigen, welche von diesen Auffassungen die größte Wahrscheinlichkeit für sich hat.

4) Dies folgt unmittelbar aus § 96. Die ganz oder teilweise gleichlautenden Sprüche in Kap. X, 1—XXII, 16 und XXV—XXIX können nicht von einem einzigen Dichter, noch viel weniger aus einer von ihm selbst angelegten Schrift übernommen sein. Auch der Unterschied in der Form weist auf mehr als einen Autor hin und vielleicht sogar auf einen Altersunterschied. Gilt dies bereits von Kap. XXV—XXIX, verglichen mit Kap. X, 1—XXII, 16, dann erst recht von Kap. XXII, 17—XXIV (§ 96 N. 7), welche Stelle Keil damit verbindet. Insofern verdient die Auffassung von Delitzsch (vgl. N. 3) den Vorzug vor derjenigen von Keil. Im übrigen ist aber seine Hypothese bezüglich des Umfangs der echt Salomonischen Sammlung sowohl an und für sich weniger annehmbar, als auch nicht hinreichend zur Erklärung der Thatsachen. Hätte es solch eine Schrift gegeben, so würde man sie respektiert und wenigstens nicht die jüngere mit den Salomonischen Sprüchen vermengt haben. Auch würde in dem Falle die Wahl zwischen den verschiedenen Formen ein und desselben Spruches nicht häufig so schwer sein.

5) Auf den von den Spruchdichtern eingenommenen Standpunkt religiös-sittlicher Entwicklung richten wir alsbald unsere Aufmerksamkeit (N. 9 ff.). Dabei wird sich dann ergeben, daß ihre Denkweise über der des Salomo und

seiner Zeit weit erhaben ist. Hier beschränken wir uns auf die Frage, ob die Gegenstände, welche in den dem Salomo zuerkannten Sprüchen behandelt werden, einem Lebensgebiet entlehnt sind, auf dem er sich bewegte, oder welches ihm aus eigener Anschauung bekannt sein mußte; und, was damit eng zusammenhängt, ob die Behandlung dieser Gegenstände einigermaßen dem entspricht, was von einem Monarchen, wie er einer war, erwartet werden darf. Wenn S. praktische Sprüche und Regeln hinterlassen hat — in N. 3 zeigte sich, wie zweifelhaft das ist — dann beschränkten sich diese sicherlich nicht auf den Kreis, in welchem er sich selbst bewegte, und waren unzweifelhaft nicht ausschließlich für Höflinge bestimmt und geeignet. Es lag dann im Gegenteil in der Art der Sache, daß er auch auf andere Lebensgebiete und Verhältnisse seine Aufmerksamkeit richtete, und dem, was er da wahrnahm, seine Sprüche entlehnte, und nach dem, was gerade erforderlich war, seine Ermahnungen einrichtete. Der Charakter der gnomischen Poesie bringt ein gewisses Streben nach Objektivität mit sich. Aber dieses Streben hat seine Grenzen: Ermahnungen und Bemerkungen, welche in Salomos Munde völlig unpassend sind, welche der von ihm selbst eingeschlagenen Richtung widersprechen, ja zu denen seine eigene Lebensweise im Gegensatz steht — können wir ihm nicht zuerkennen, wenigstens nicht, wenn auch hier die historische und psychologische Wahrscheinlichkeit ihre Rechte geltend machen soll. Demnach kommen solche Regeln und Sprüche in Kap. X, 1—XXII, 16 und XXV—XXIX in großer Zahl vor — wie bereits durch Bertholdt (*Einl.* S. 2180, 2186) und de Wette (*Einl.* ⁸ S. 536) bemerkt worden ist. Unabhängig von ihnen ist die folgende Liste der meist unzweideutigen Beispiele hergestellt worden: Kap. XIV, 28, 35; XVI, 10, 14, 15; XX, 2, 8, 26, 28; XXI, 1; XXII, 11; XXV, 2, 3, 5, 6; XXIX, 4, 14 (an allen diesen Stellen spricht nicht ein König über sich selbst, sondern ein anderer von ihm, und zwar auf Grund einer reicheren Erfahrung bezüglich der königlichen Regierungsweise und des von den Fürsten geübten Einflusses, als die Erfahrung war, welche man in Israel unter Salomo haben konnte); Kap. XIV, 1; XVIII, 22; XIX, 13, 14; XXI, 9, 19 (Sprüche über das eheliche und häusliche Leben; durchgängig wird hier die Monogamie vorausgesetzt und jeder Gedanke an eine Hofhaltung mit vielen Königinnen und etlichen Nebenweibern bleibt uns fern); Kap. XIII, 1, 24; XV, 20; XVII, 25; XIX, 26; XXVII, 11; XXVIII, 7; XXIX, 15 (Winke für die Erziehung: über das Glück, welches ein guter Sohn seinen Eltern verschafft; über den Verdruss, welchen ein böses Kind ihnen bereitet u. s. w.: wer hört hier Salomos Stimme?); Kap. X, 5; XII, 10; XIV, 4 (Sprüche, welche das Landleben, den Landbau und die Viehzucht betreffen); Kap. XI, 1; XVI, 11; XX, 10, 13 (Ermahnungen zu Ehrlichkeit im Handel); Kap. XXII, 14; XXIX, 3 (Warnung vor „der fremden Frau“ und der „Hure“; derartige Ermahnungen zur Keuschheit passen am allerwenigsten in den Mund eines Salomo); Kap. XXI, 31 (mehr im Geiste des gegen Salomo gerichteten Königsgesetzes, *Deut.* XVII, 14—20, als von ihm selbst); Kap. XI, 28; XV, 16, 25; XVI, 8 (über Reichtum und Ansehen; würden diese Sprüche nicht in der Überschrift dem Salomo zugeschrieben, so würde es niemandem in den Sinn kommen, ihn für den Urheber zu halten). Ferner mögen noch hinzugefügt werden (Kap. X, 26; XII, 11, 24, 27; XIII, 4; XV, 19; XXI, 5, 25; XXII, 13; XXVI, 13 — Sprüche gegen die Trägheit und zur Empfehlung des

Fleißes, entlehnt dem Kreise der Lebenserfahrung, welcher Salomo völlig fremd gewesen sein mußte. Da indessen hier nach Vollständigkeit nicht gestrebt zu werden braucht, so begnügen wir uns mit dieser Aufzählung.

Es versteht sich von selbst, daß gegen den Salomonischen Ursprung von Kap. I, 7—IX sich noch viel schwerwiegendere Bedenken dieser Art erheben. Wie kann man annehmen, daß eine Schrift, welche durchgängig gegen den Verkehr mit der „fremden Frau“ kämpft und zur Keuschheit und der Treue zu der wahren Hausfrau (siehe Kap. V, 15 ff.) ermahnt, von Salomos Hand sei? Wie kann er Kap. IV, 3 ff. geschrieben haben? Vgl. auch über diese Teile die Bemerkungen von Bertholdt, *Einl.* S. 2716.

Die Antwort von Umbreit (*Sprüche Sal.* S. LXI) auf die dem Inhalt der Sprüche geltenden Bedenken kann nicht gutgeheissen werden. Man kann sich unzweifelhaft von Salomos Person und im besonderen von seinem umfangreichen Wissen eine Vorstellung bilden, zu der die Verfertigung solcher Sprüche wie die oben angegebenen nicht übel paßt. Aber je enger man sich an die Thatsachen hält, welche historisch feststehen, um so schwieriger wird es, diesem König „Warnungen vor den Gefahren der Wollust und des Ehebruchs für Jünglinge, welche zu wählen haben zwischen Weisheit und Thorheit, zwischen einem Leben nach der Vernunft und nach der Sinnlichkeit“ zuzuschreiben, oder anzunehmen, daß er sich mit liebevoller Teilnahme in die Lebensumstände und Bedürfnisse seiner Unterthanen vertieft hat. Der wirkliche Salomo entspricht dieser idyllischen Zeichnung nicht. Siehe ferner N. 9 f.

⁶⁾ Man vergesse nicht, daß, wenn ein großer Teil der Sprüche dem Salomo zuerkannt wird, dies mehr als eine Erklärung zuläßt. Die Autoren der Überschriften können sich, was den Ursprung der verschiedenen Sammlungen anbetrifft, geirrt haben, in welchem Falle die Annahme gerechtfertigt sein würde, daß wenigstens einige Sprüche von Salomo oder aus seiner Zeit herkommen. Aber sie können sich auch haben leiten lassen durch eine Theorie bezüglich des Ursprungs der Spruchdichtung und des Charakters der Weisheit Salomos, wie ohne Zweifel die Verfasser des *Predigers* und der *Weisheit Salomos* von einer solchen Theorie ausgegangen sind. Die Wahl zwischen der einen und der anderen Auffassung muß durch das Resultat der weiteren Untersuchung bestimmt werden.

Bei der Untersuchung nach dem Alter des Sprüchebuches verfügen wir über relativ wenig Gegebenes. Es liegt in der Art der Sprüche und Ermahnungen, welche das Buch enthält, daß sie ihren historischen Hintergrund nicht unmittelbar oder deutlich offenbaren⁷⁾. Ebenso wenig wie sich in den Sprüchen Citate aus anderen alttestamentlichen Schriften finden, wird sonst im A. T. von Autoren, deren Lebenszeit feststeht, auf die Sprüche verwiesen⁸⁾. Wir müssen darum hauptsächlich auf den Standpunkt der religiös-sittlichen Entwicklung übergehen, welchen die Spruchdichter einnehmen, und daraus annähernd abzuleiten versuchen, in welche Periode sie gehören. Das kann nur dann gelingen, wenn wir zunächst das Buch als Ganzes ins Auge fassen und den Unter-

schied, welcher auch in dieser Hinsicht zwischen den verschiedenen Teilen bestehen mag, außer Betracht lassen. Erst darnach können wir erörtern, welcher Art dieser Unterschied ist, und ob er mit der Lebenszeit des Autors zusammenhängt.

Die Eigentümlichkeit der religiösen und sittlichen Denkweise der Spruchdichter fällt alsbald und zwar deutlich in die Augen, wenn wir sie mit der Thora einerseits und mit der prophetischen Litteratur andererseits vergleichen. Gesetzlich ist ihr Standpunkt nicht: von Unterwerfung unter den Buchstaben einer geschriebenen Thora keine Spur. Aber noch weniger stehen sie mit der Thora oder einzelnen ihrer Bestandteile in Widerspruch, und mit ihren moralischen Forderungen stimmen sie völlig überein⁹⁾. Mit den Propheten sind sie in mehr als einer Hinsicht homogen. So oft sie Verkehrtheiten bekämpfen oder Tugenden anpreisen, über die auch die Propheten sich hören lassen, sind sie mit ihnen ganz einer Meinung; daneben aber behandeln sie Dinge aus dem persönlichen, häuslichen und gesellschaftlichen Leben, welche in der prophetischen Predigt gar nicht oder nur wenig berührt werden. Mit den Propheten erkennen sie Jahwe als Gott an und wie diese dringen sie auf Gottesfurcht und deren Beweisung im Leben. Aber die Gegenüberstellung von Jahwe und den anderen Göttern, welche in der Prophetie einen so breiten Platz einnimmt, fehlt bei ihnen ebenso wie die Warnung vor der Abgötterei. Auch die besondere Beziehung zwischen Jahwe und Israel, welche die Propheten niemals aus den Augen verlieren, ist für sie nicht vorhanden: die nationale Auffassung der Religion hat einer persönlichen und zugleich allgemein-menschlichen Auffassung Platz gemacht. Auch die Erwartung von Israels zukünftiger Verherrlichung findet sich bei ihnen nicht, dagegen aber wohl der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit, wie sie sich in der Belohnung der Tugend und in der Bestrafung der Sünde offenbart¹⁰⁾.

Auf die Frage, in welche Zeit uns diese Denkweise versetze, erhalten wir hauptsächlich zwei auseinandergehende Antworten. Nach einigen ist es die Denkweise der vorexilischen Weisen, während andere sie nur als Produkt der nachexilischen Zeit völlig erklären zu können meinen.

I. Wirklich gab es, laut zuverlässiger Zeugnisse, in Israel in den Jahrhunderten vor der babylonischen Gefangenschaft neben den Priestern und den Propheten Jahwes eine besondere Klasse von Weisen (הכמרים), welche um ihrer Einsicht willen gerühmt und bei gegebenen Gelegenheiten zu Rate gezogen wurden¹¹⁾. Es ist ein anziehender und

für den ersten Augenblick annehmbarer Gedanke, daß diese Männer auch litterarisch thätig gewesen sind und dabei eine Richtung verfolgt haben, die zwar nicht derjenigen der Priester und der Propheten feindlich, aber doch davon verschieden und derjenigen der uns bekannten Spruchdichter nicht ungleich war¹²⁾. Bei näherer Untersuchung bestätigt sich aber diese Ansicht nicht. Für das Auftreten dieser vor-exilischen Weisen als Schriftsteller giebt es gar keinen Beweis¹³⁾. Und gesetzt einmal, daß dies dennoch angenommen werden könnte, so würden doch ihre Sprüche und Ratschläge einen anderen Charakter getragen haben als die des Sprüchebuches. Dies folgt unmittelbar aus dem von den Propheten über die Weisen, ihre Zeitgenossen, gefällten Urteil¹⁴⁾. Aber auch abgesehen davon scheint die oben geschilderte Auffassung der Religion und ihrer Früchte, wie man sie auch betrachten mag, im vorexilischen Israel, sei es auch bei einer bestimmten Klasse oder Gruppe von Personen, nicht wohl denkbar¹⁵⁾.

II. Dagegen paßt die Denkweise der Spruchdichter vollkommen in die Zeit nach dem Exil oder besser noch: nach der Reformation von Esra und Nehemia. Damals konnte von manchen mit Beiseitesetzung der einseitig-nationalen Elemente die praktische und gerade darum allgemein-menschliche Seite der Religion Israels in den Vordergrund gestellt und der Thora und den Propheten gegenüber die Haltung angenommen werden, welche in dem Sprüchebuch die herrschende ist. Als eine der Folgen der Thätigkeit der Propheten, aber nicht als gleichzeitig mit derselben, ist die schriftlich überlieferte Chokma völlig erklärlich¹⁶⁾. Gültige Bedenken werden gegen ihre nachexilische Datierung nicht vorgebracht¹⁷⁾. Am wenigsten steht die Sprache der Spruchdichter dazu im Gegensatz, welche viel eher für eine frühere Lebenszeit Zeugnis ablegt¹⁸⁾.

7) Wenn erst die Zeit, in welche die Sprüche gehören, im allgemeinen festgestellt ist, z. B. vor oder nach dem Exil, dann kann hin und wieder, aber doch nur ausnahmsweise, aus dem Inhalt eines Spruches mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit abgeleitet werden, in welchem Teil dieser Zeit derselbe entstanden ist. So legte Ewald (*GdVI*. III, 598 ff.), von seinem Standpunkt aus mit ziemlichem Recht, Kap. XXVIII, 2 f.; XXIX, 2, 4, 12, 16 in die letzten Jahre des ephraimitischen Reiches. Doch wird man nicht behaupten dürfen, daß einer von diesen Sprüchen für diese Periode ein unzweideutiges Zeugnis ablegt und nicht auch in einer anderen z. B. in der persischen Zeit erdacht und aufgezeichnet sein kann. Unbestreitbare zeitgeschichtliche Andeutungen, die einzigen, welche uns nützen könnten, suchen wir in dem Sprüchebuch vergebens. Als solche kommen nämlich auch nicht in Betracht die ziemlich zahlreichen Texte über Könige und Herrscher, welche bereits in N. 5 erwähnt

wurden. Sie beweisen keineswegs, daß Israel bei ihrer Entstehung von einheimischen Fürsten regiert wurde, und nur in diesem Falle würden sie etwas beweisen. Auch in *dem Prediger*, der doch ohne Zweifel eine nachexilische Schrift ist, fehlen die Aussprüche über Könige u. s. w. in keinem Teil (Kap. IV, 13; V, 8; VIII, 2, 4; IX, 14; X, 16 f., 20; — X, 4; — VIII, 9; X, 5). — Übrigens behalte man im Sinne, daß wir in der Untersuchung nach dem Alter des Buches überhaupt oder eines seiner Teile begriffen sind. Darüber würde ein einzelner Spruch, welcher deutlich für die Zeit seines Entstehens zeugte, kein Licht verbreiten. Denn es können in eine vorexilische Sammlung Sprüche späterer Zeit hineingeraten und in einer nachexilischen Sammlung ältere, ja sehr alte Sprüche erhalten geblieben sein.

⁸⁾ Auffallend ist die fast wörtliche Übereinstimmung von *Spr.* I, 16 mit *Jes.* LIX. 7a, allein sie hilft uns nicht, denn die Authentie von *Spr.* I, 16, welcher Vers in den ältesten Handschriften der LXX fehlt, wird von de Lagarde, Hitzig, Nowack mit Recht geleugnet und, wenn der Vers echt wäre, würde es unentschieden bleiben müssen, ob derselbe von D.-Jesaja herübergenommen oder aber ihm selbst entlehnt ist. Andere ll. pp. in prophetischen Schriften *Jes.* XXVIII, 23 = *Spr.* IV, 20; VII, 24; *Jer.* II, 26 = *Spr.* VI, 30; *Jer.* V, 22 = *Spr.* VIII, 29; *Jer.* X, 12 = *Spr.* III, 19; VIII, 26; *Jes.* LXVI, 14; LXV, 12 = *Spr.* I, 24, 26 f.) können diesen Namen kaum beanspruchen und beweisen in keinem Falle etwas für eine frühere oder spätere Entstehung unsres Buches. Dagegen darf aus Kap. III, 18; XI, 30; XIII, 12; XV, 4 (jedesmal עץ חיים) geschlossen werden, daß die Autoren des 1. und des 2. Teils die Schöpfungsgeschichte (*Gen.* II, 9; III, 22, 24, jedesmal עץ חיים) kannten: „der (mythologische) Lebensbaum“ ist älter als (die figürlich gebrauchte Formel) „ein Lebensbaum“. Vgl. Teil I, 240 und pro und contra der Ursprünglichkeit der oben genannten Verse in *Gen.* II, f. Budde, *Bibl. Urgesch.* S. 46 ff.; *ThT.* XVIII, 130 ff.

Nun bleiben nur noch übrig die Parallelen zwischen Kap. I, 7—IX und dem *Hohenlied* und die zwischen dem *Sprüchebuch* überhaupt und *Job*. Siehe darüber unten bei der Behandlung der genannten Schriften. Über beide Gruppen sind die Ansichten geteilt: die Priorität der *Sprüche* wird sowohl verteidigt wie bestritten; ersichtlich ist sie ebensowenig wie die der beiden anderen Bücher. Das gegenseitige Verhältnis kommt noch am besten zu seinem Recht, wenn die drei Schriften für ungefähr gleichzeitig gehalten werden. Nun ist aber das Alter des *Hohenliedes* und *Job* wenigstens ebenso zweifelhaft wie das der *Sprüche*. In diesem Stadium unserer Untersuchung bleiben darum die fraglichen ll. pp. am besten außer Betracht.

⁹⁾ Das gegenseitige Verhältnis der *Sprüche* und des Gesetzes wird absichtlich kurz behandelt: die Stellen, welche darüber Licht verbreiten, sind gering an Zahl und bei weitem nicht so unzweideutig wie die in N. 10 zu besprechenden Texte. Der Autor des 1. Teils ermahnt seinen Schüler, „Jahwe zu ehren nach seinem Vermögen und der Wahl aller seiner Einkünfte und verbindet damit die Verheißung, daß dann „seine Scheuern gefüllt werden sollen mit Speise und seine Kelter überfließen sollen von Most“ (Kap. III, 9 f.). Die abweichende Erklärung dieser Verse seitens Ewald (*DAB.* ² II, 75, 85) und Hooykaas (S. 154 N. 2) ist unannehmbar. „Ehr' Jahwe mehr als dein Vermögen, als

köstlichstes all des Gewinnes dein“ — giebt keinen vernünftigen Sinn: das Vermögen und die Einkünfte sind keine Gegenstände der Verehrung und würden, wenn es anders wäre, als solche nicht mit Jahwe verglichen werden können. Der Spruchdichter empfiehlt hier also Teilnahme am Kultus und reicht dem Priester Jahwes die Hand. Dies ist indessen etwas anderes als bedingungslose Unterwerfung unter das geschriebene Gesetz. Inwiefern dieses in den Sprüchen angepriesen wird, geht aus dem Gebrauch der Worte Thora und Mizwa hervor. An den allermeisten Stellen werden damit bezeichnet der Unterricht und das Gebot des Weisen (Kap. II, 1; III, 1; IV, 4; VII, 1, 2), oder diejenigen der Eltern (Kap. I, 8; VI, 20); so auch Kap. XIII, 13, 14 (Vs. 13 durch Vs. 14 näher bestimmt); X, 8 (die Gebote, welche der Weise annimmt, sind sicherlich die der Weisen); VI, 23a (wo Mizwa und Thora תוכחות מוסר in Vs. 23b entsprechen und ihr Inhalt aus Vs. 24 offenbar mit dem der Regeln der Weisen übereinstimmt). Dagegen muß Mizwa Kap. XIX, 16 ein bestimmtes, von der Obrigkeit ausgegebenes Gebot bezeichnen, wenn in Vs. b ירמיה die richtige Lesart, und also von einem Todesurteil die Rede ist; doch läßt sich für das qerê ירמיה viel sagen, und nötigenfalls darf ירמיה von einem durch Jahwe zu vollziehenden Strafgericht verstanden werden. In Kap. XXVIII, 9 („wendet jemand sein Ohr ab von dem Hören auf die Thora, so ist selbst sein Gebet ein Greuel“) ist Thora ganz allgemein der Unterricht Jahwes (vgl. Vs. b) und darf darum nicht auf die Regeln der Weisen beschränkt werden. Auch Kap. XXVIII, 4, 7 fehlt jede nähere Bestimmung der Thora, und kann dabei mit an Jahwes geschriebenes Gesetz gedacht sein. So auch Kap. XXIX, 18 („Wenn kein Gesicht [oder: Offenbarung] ist, wird das Volk zügellos, aber wohl dem, der Thora beachtet“). Mit Unrecht hat man gemeint (Hooykaas, S. 144 f.), daß hier die Lehre der Weisen über die Prophetie gestellt wird: diese nur als ein Zaum für die Menge, jene als der Quell des wahren Heils. Vielmehr stehen „Gesicht“ und „Thora“ auf ein und derselben Stufe, und wird zuerst die traurige Folge des Fehlens, darnach der Segen des Befolgens der Offenbarung des göttlichen Willens beschrieben. „Thora“ muß deshalb wieder so umfassend wie möglich aufgefaßt werden. Das Resultat ist, daß die Spruchdichter nicht daran denken, ihre Regeln dem Gesetz entgegen zu stellen und beider Zusammenstimmen stillschweigend vorauszusetzen, sogar derart, daß es hier und da zweifelhaft bleibt, ob sie jenes oder dieses beabsichtigen. Von Widerspruch zwischen ihren Ermahnungen und den Vorschriften des Gesetzes ist denn auch keine Spur zu entdecken. Siehe ferner N. 10 und 17.

¹⁰⁾ Zur näheren Erklärung des hier Behaupteten diene das Folgende.
 1) Die Übereinstimmung zwischen den sittlichen Forderungen der Spruchdichter und denen der Propheten braucht kaum bewiesen zu werden. Sie tritt u. a. zu Tage in ihrer Abschätzung der Pflichterfüllung bezüglich der Opfer (Kap. XV, 8; XXI, 3, 27 vgl. Am. V, 18 ff. und ll. pp.); in der Anpreisung der Demut und der Warnung vor Hoffart (Kap. VI, 17; XI, 2; XIV, 29; XV, 1, 4, 18, 25, 33; XVI, 5, 18 f.; XVII, 19; XVIII, 12; XIX, 11; XXI, 4; XXII, 4; XXX, 13 vgl. Jes. II, 7 ff. und ll. pp.); in der Sorge für die Armen und dem Protest gegen Unterdrückung (Kap. XIV, 31; XVII, 5; XVIII, 23; XIX, 1, 7; XXII, 2, 7; XXVIII, 3, 6, 27; XXIX, 13 u. s. w.; bei den Propheten *passim*) u. s. w. Diese Übereinstimmung wird natürlich durch die Vielseitigkeit der Spruch-

dichter, ihr Abschweifen zu allerlei Einzelheiten, nicht beeinträchtigt. Sofern ihre Regeln darum noch etwas mehr sind als Regeln der Bedächtigkeit (wie z. B. Kap. XXV, 16 f.; XXVI, 3 ff. u. s. w. u. s. w.), können sie betrachtet werden als Folgen der Prinzipien, welche sie mit den Propheten gemeinsam haben. So z. B. ihre Anpreisung des häuslichen Friedens und der Eintracht unter Freunden (Kap. III, 30; VI, 14 f., 19b; XIII, 10; XV, 18; XVI, 7, 28; XVII, 1, 14, 19; XVIII, 6, 8; XX, 3; XXVI, 17, 20—22; XXIX, 22; XXX, 33) und andere Ermahnungen mehr. — 2) Die religiöse Grundlage der Moral der Spruchdichter wird offenbar in ihrer Ermunterung zum Vertrauen auf Jahwe (Kap. III, 5, 26; XVI, 3, 20; XX, 22; XXII, 19; XXVIII, 25; XXIX, 25) und in ihren Aussprüchen über die Furcht Jahwes (Kap. III, 7; XXIV, 21 und ferner I, 7, 29; II, 5; VIII, 13; IX, 10; X, 27; XIV, 26 f.; XV, 16, 33; XVI, 6; XIX, 23; XXII, 4; XXIII, 17). — 3) Der Monotheismus der Sprüche ist absolut und augenscheinlich unbestritten. Jahwe — mit welchem Namen Elohim (Kap. II, 5; III, 4; XXV, 2), Eloah (XXX, 5), der Heilige (XXX, 3) nur selten abwechseln — ist der Schöpfer des Himmels und der Erde (Kap. III, 19 f.; VIII, 22 ff.; XXX, 4) und der Menschen, der Armen und der Reichen (Kap. XIV, 31; XXII, 2; XXIX, 13; auch XVI, 4; XX, 12). Er ist der Allwissende (Kap. V, 21; XV, 3, 11; XVI, 2; XVII, 3; XXI, 2; XXIV, 11 f.; auch XXII, 12). Seine Leitung umfaßt alles, auch die Handlungen der Menschen (Kap. XVI, 1, 9, 33; XIX, 21; XX, 24; XXI, 1, 30 f.; XXIX, 26) und ihr Lebensschicksal (vgl. sub 5). Von ihm empfängt der Mensch Weisheit und Einsicht (Kap. II, 6; VIII, 15 ff.; 22 ff.; XXVIII, 5). Diese Behauptungen werden nicht verteidigt, sondern als feststehend betrachtet und praktisch angewendet. — 4) Der Name Israel kommt außer in der Überschrift Kap. I, 1 in den *Sprüchen* nicht vor; ebensowenig die Unterscheidung zwischen der von Jahwe erwählten Nation und den Völkern. Die Dichter haben Gruppen oder Kategorieen vor Augen, wie solche sowohl in als außerhalb Israel vorkommen konnten. Rechtschaffene und Gottlose, Stolze und Demütige, Verständige und Thörichte, Bedächtige und Leichtfertige, Reiche und Arme u. s. w. Hin und wieder erhellt ganz deutlich, daß ihre Bemerkungen und Regeln durchaus nicht allein auf Israel Bezug haben, z. B. aus den Sprüchen über Volkswohlfahrt Kap. XI, 14, 26; XIV, 28, 34; XXIV, 24: XXVIII, 15; XXIX, 2, 18 und aus denjenigen über die Könige (vgl. N. 5), welche ganz allgemein klingen und uns kein einziges Mal an den Gesalbten Jahwes oder den Abkömmling Davids denken lassen. Die göttliche Weisheit wendet sich an „die Kinder der Menschen“ (Kap. VIII, 4) und findet an ihnen ihre Freude (Vs. 31); sie ruft „die Männer“ auf und will die Einfältigen und die Thörichten bekehren (Vs. 4 f.); durch sie regieren Könige, Fürsten, Vornehme und alle Richter der Erde (Vs. 15). Vor Jahwe liegen die Herzen „der Kinder der Menschen“ offen da (Kap. XV, 11). Lemuel wird ermahnt, sich der Sache „aller Söhne des Elends“ und der „Unstätigkeit“ anzunehmen (Kap. XXXI, 5, 8). — 5) Das Stillschweigen über das Messianische Heil ist in Verbindung mit allem Vorhergehenden nur natürlich. Die Stelle, welche dasselbe in der Prophetie einnimmt, bleibt indessen in den Sprüchen nicht leer. Sie wird von der wiederholt ausgesprochenen Erwartung eingenommen, daß Jahwe die Gottlosen strafen und demütigen, die Rechtfertigen belohnen und erheben werde. Es ist kaum nötig, hierfür Beweisstellen anzuführen. Vgl. u. a. Kap. I, 17—19, 24—33 (wo die Weisheit spricht, aber

im Namen Jahwes, wie das Achten darauf Vs. 29 mit der Furcht Jahwes identifiziert wird); II, 20—22; III, 21—26, 33—35; VI, 15; X, 3, 24, 29 f.; XI, 3—8, 31; XII, 2 f., 13, 21; XIII, 6; XV, 29; XXI, 12 u. s. w. u. s. w. Die gerechte Vergeltung ist keine Erfahrungsthat, sondern ein Glaubensartikel: vorläufig sind die Gottlosen häufig noch glücklich, und es muß daher vor dem Neid, welchen ihr Geschick erweckt, gewarnt werden; allein dies geschieht mit der Versicherung, daß die Zukunft Jahwes Gerechtigkeit offenbaren werde (Kap. III, 31, 33—35; XXIII, 17 f.; XXIV, 1 f., 19 f.; siehe auch die oben angeführten Texte, von denen viele nicht beschreiben, was ist, sondern eine Erwartung bezüglich dessen aussprechen, was sein wird).

¹¹⁾ Der *locus classicus* ist Jer. XVIII, 18, wo neben dem Priester und dem Propheten der Weise genannt und mit der fortdauernden Thätigkeit dieser drei das Fortbestehen Israels gleichgestellt wird; das Ratgeben (עצה) heißt hier die Aufgabe des Weisen. Bei Ezechiel Kap. VII, 26 treten die Ältesten (זקנים) an die Stelle der Weisen. Jesaja rechnet, Kap. III, 1—3, zu „Stock und Stab“, d. h. zu den unentbehrlichen Stützen des Staates, welche durch das Gericht zerbrochen werden sollen, u. a. Richter, Älteste und — nach einer verbesserten Lesart von Vs. 3 — Ratsleute und Weise. Ob auch Amos, wenn er Kap. V, 10, 13 erwähnt „den, der im Thor straft“ (מרכיח) und „den Verständigen (המשכיל), der am Tage des Gerichts schweigen wird“, an den Weisen denkt, ist zweifelhaft; ihm können auch die Propheten oder im allgemeinen ernste Leute vor Augen stehen. Beachtung verdient ferner Deut. XVI, 19: „Das Geschenk macht die Augen der Weisen blind und stellt die Sachen derer, die Recht haben, in ein verkehrtes Licht“ — zu vergleichen mit Ex. XXIII, 8 „das Geschenk macht die Sehenden blind (פקהים) und stellt u. s. w.“ Hier sind die Weisen nicht eine Klasse oder ein Stand, sondern die Richter heißen hier so, auf welche der Gesetzgeber hier offenbar sein Augenmerk gerichtet hat: der hellere Blick und die Einsicht, die von ihnen gefordert und bei ihnen vorausgesetzt werden dürfen, gehen verloren oder helfen nicht, wenn sie Geschenke annehmen. Dieser qualitative Gebrauch von חכם, welches stets gang und gäbe blieb, verhinderte natürlich, daß der Name „Weise“ eine Gilde oder Korporation bezeichnete, wie „Priester“ und „Propheten“: bildeten schon „die Ältesten“ und „die Richter“ in Israel keine geschlossenen *collegia*, wie viel weniger war dies mit „den Weisen“ der Fall. In N. 13, 14 wird diese Wahrnehmung uns zu statten kommen.

¹²⁾ Zu den Vertretern dieser Ansicht gehören u. a. Ewald (auch in seinem *GdVI*. III, 350 ff., 428, 550 f., 646 f., 656, 666), Bruch, Oehler, Delitzsch, Hooykaas, in den oben (S. 57 f.) angeführten Schriften; in der Hauptsache wird dieser Ansicht von allen, welche an dem vorexilischen Ursprung aller oder der meisten Sprüche in unserm Buche festhalten und sie nicht zugleich von Salomo herleiten, gehuldigt; auch von mir wurde sie in der 1. holl. Aufl. dieses Teiles (1865, S. 88 ff.) mit gewissem Vorbehalt verteidigt. Wie aber aus den folgenden Anmerkungen sich ergeben wird, sind mir die Voraussetzungen, von denen diese Meinung ausgeht, nacheinander hinfällig geworden, während es mir zugleich allmählich schwerer und schließlich unmöglich wurde, die darin einbegriffene Vorstellung des Standpunktes der vorexilischen Weisen

mit der inzwischen richtiger aufgefaßten Geschichte der Religion Israels in Einklang zu bringen.

¹³⁾ Die in N. 11 angeführten Texte über die Weisen geben nicht einmal mittelbar Anlaß, ihnen irgendwelche litterarische Thätigkeit zuzuschreiben. Im Gegenteil, sie stellen sie hin als Obrigkeitspersonen, Ratsleute und Richter in Staat oder Gemeinde, und solange wir nichts mehr von ihnen wissen, erwarten wir durchaus nicht, sie noch auf andere Weise als durch billiges oder scharfsinniges Rechtsprechen und verständiges Raterteilen im Interesse ihrer Mitbürger thätig zu sehen. Die Lücke, welche hier entsteht, wird durch andere Berichte nicht ergänzt. Aus *Jes.* XXVIII, 29; XXIX, 24, wo die Wörter חֲכָמִים und לָקָה vorkommen, welche wir in der gnomischen Litteratur wiederfinden, kann über das Alter dieser Litteratur nichts mit Sicherheit gefolgert werden. *Jer.* VIII, 8 handelt von Priestern und Propheten, welche „die Thora von Jahwe“ niederschreiben (Teil I S. 172); diejenigen, welche sie besitzen, halten sich für klug, aber sind darum noch keine „Weise“. Andere Texte, mit denen man die Kluft zwischen ihnen und den Spruchdichtern zu überbrücken versuchen könnte, giebt es nicht. Dieses negative Resultat hat in der That große Bedeutung. Wir dürfen nicht vergessen, daß der Spruch ein Kunstprodukt ist, das sich vom Volksspruchwort (*Richt.* VIII, 21; 1 *Sam.* X, 12; XXIV, 14 u. s. w.) durch seine rhythmische Form deutlich unterscheidet. Es wird darum für die Verfertigung von Sprüchen außer Beobachtungsgabe und Vernunft auch noch ein gewisses Talent und Übung erfordert, und darauf weist uns in den Berichten über die vorexilischen Weisen nichts Besonderes hin. Trotzdem, und dies muß anerkannt werden, würden wir doch berechtigt sein, sie mit unsern Spruchdichtern zu identifizieren. Aber dann dürfte sich von der anderen Seite kein nennenswertes Bedenken dagegen erheben, oder m. a. W. es müßte der Inhalt der *Sprüche* voll und ganz dem entsprechen, was uns bezüglich „der Weisen“ mitgeteilt wird oder, falls die historischen Dokumente darüber fehlen, was mit Wahrscheinlichkeit von ihnen erwartet werden darf. Allein das Gegenteil ist nach N. 14 und 15 der Fall.

¹⁴⁾ „Weisheit“ ist eine lobenswerte und von jedem zu schätzende Eigenschaft, welche natürlich auch bei den Propheten in hohem Ansehen stehen mußte. Es wundert uns denn auch nicht, daß Jesaja Jahwe weise nennt (*Kap.* XXXI, 2) und daß er erwartet, daß auf dem Messias ruhen soll „der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Kraft, der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahwes“ (*Kap.* XI, 2 vgl. פֶּלֶא יוֹעֵץ, IX, 5). Ebensowenig erstaunen wir über Stellen wie *Deut.* IV, 5—8, wo Israel ein weises und verständiges Volk heißt, weil es im Besitz von Jahwes gerechten Verordnungen und Einsetzungen ist; 2 *Sam.* XIII, 20, wo David gerühmt wird, „weil er weise ist wie der Engel Gottes, alles zu wissen, was in dem Lande umgeht“; 1 *Kön.* III, 10—14, wo Salomo von Jahwe gepriesen wird, weil er Einsicht und Weisheit über alles gesetzt und für sich begehrt hat. Umsomehr aber erregt es unsre Aufmerksamkeit, daß die Propheten für „die Weisen“ — d. h. also mit den Menschen, welche sich selbst dafür ausgaben und von anderen dafür gehalten wurden — nicht die mindeste Sympathie an den Tag legen, ihnen im Gegenteil Beschämung und Demütigung ankündigen. Die hauptsächlichsten Stellen sind *Jes.* V, 21; XXIX, 14; *Jer.* IV, 22; VIII, 9; IX, 22 f.; *Jes.* XLIV, 25.

Das Urteil lautet, wie man sieht, sehr ungünstig, fast wie das über die Weisen in Ägypten, Tyrus, Edom und Babylonien (*Jes.* XIX, 11 f.; *Jer.* X, 7, 9; XLIX, 7; L, 35; LI, 57; *Ez.* XXVII, 8 f.; *Ob.* Vs. 8). Es ist ungereimt, diese Texte auf unsre Spruchdichter zu beziehen. Die Weisen in Israel, so meint man, folgten seit Salomos Tagen zwei auseinander gehenden Richtungen, von denen die eine mehr weltlich und der Religion nicht freundlich, wenn nicht gar feindlich war, die andere religiös, obwohl nicht ganz in der Art der Propheten, mehr individuell-praktisch und weniger streng national. Zu der letzteren gehören unsere Spruchdichter; dagegen haben die Propheten die erstere im Auge, wenn sie die Weisen der Anmafsung beschuldigen und, wie in *Jer.* IX, 22 f., ihrer Weisheit das Erkennen Jahwes und die Erfüllung der Tugend gegenüberstellen. Dies läßt sich *in abstracto* hören. Aber wie kommt es denn, daß die Propheten nirgendwo von den antitheokratischen Weisen diese anderen, die von besserem Gehalte sind, unterscheiden? Haben sie sie nicht gekannt oder ihre Hülfe in dem schweren Kampfe wider Irreligiosität und Unsittlichkeit, den sie zu führen hatten, verschmäht? Das eine wäre ebenso unerklärlich wie das andere. Die prophetische Litteratur ist ein kräftiger Beweis gegen das Vorhandensein der *Sprüche* in der vorexilischen und exilischen Zeit.

¹⁵⁾ Das Verhältnis zwischen den Sprüchen einerseits und Thora und Prophetie andererseits konnte in N. 9, 10 nicht beschrieben werden, ohne daß zugleich auf die einzig natürliche Erklärung desselben, auf den jüngeren Ursprung der Sprüche hingewiesen wurde: die Spruchdichter setzen die Thora voraus; sie haben die Prophetie hinter sich, bauen weiter auf dem darin gelegten Grunde und ziehen die Folgerungen, wozu diese sie veranlaßt. Daß ihre Denkweise in der prophetischen Zeit nicht die des Volkes gewesen sein kann, bedarf keines Beweises: der Kampf der Propheten wider die große Mehrheit ihrer Zeitgenossen würde ziellos und völlig überflüssig gewesen sein, wenn diese die Ideen und Gesinnungen gehegt hätte, welche in den *Sprüchen* sich ausgedrückt finden. Waren diese Ideen und Gesinnungen vor dem Exil vorhanden, so doch sicherlich nur in einem kleinen Kreise von mehr Gebildeten. Aber auch das ist nicht denkbar. Wie hätte dieser Kreis ganz neutral bleiben können in dem Kampfe, welchen die Propheten zu führen hatten? wie hätte er sich jedes Hinweises auf die Abgötterei und jeder Warnung vor der Unsittlichkeit enthalten können, welche damit häufig gepaart ging? Kann man sich vorstellen, daß die höheren, von den Propheten entdeckten Wahrheiten, während sie selbst sie noch mit Mühe in Anwendung brachten, schon von anderen auf das häusliche und gesellschaftliche Leben angewendet und auch außerhalb Israels für gültig befunden wurden? Konnten „die Furcht Jahwes“ und die Predigt von der Gerechtigkeit Jahwes ihrem religiösen Boden entnommen werden, während die Frage, ob Jahwe der einige Gott und allmächtige Weltregierer ist, noch kaum und in den Augen des Volkes überhaupt noch nicht beantwortet war? Die religiös-sittliche Denkweise des Spruchdichters ist in der prophetischen Zeit ein Anachronismus.

¹⁶⁾ Vor der einseitigen Meinung, daß der Judaismus durch das eine Wort „Legalismus“ vollständig gekennzeichnet wird, braucht kaum noch gewarnt zu werden. Die Bücher *Ruth* (Teil I, 192) und *Jona* (Teil II, 422) genügen, sie zu widerlegen; doch siehe ferner Hauptstück XV und XVI, über *Prediger*

und *Psalmen*; auch XIV, über *Job*. Die Sprüche von Jesus ben Sirach, deren Verwandtschaft mit unserm Sprüchebuch allgemein anerkannt wird, sind schon allein hinreichend für den Beweis, daß letztgenanntes Buch in den Jahren 450 v. Chr. u. ff. keineswegs falsch plaziert ist. Sein Verhältnis zu der Prophetie führt, wie in N. 15 nachgewiesen wurde, zu derselben Zeitbestimmung. Um sich hiervon noch näher zu überzeugen, achte man auf die einzelnen Sprüche, in denen gleichsam das Resultat einer ganzen vorhergehenden Entwicklung kurz zusammengefaßt wird. So z. B. in Kap. XX, 9 (niemand ist rein von jeder Sünde); XXVIII, 5 (das Suchen Jahwes der Weg zur Erlangung von Einsicht); XVI, 6 (wie die Sünde gesühnt wird; vgl. XXI, 3); III, 12 (Jahwes Züchtigen ein Beweis seiner Liebe). Ferner erwäge man die Ermahnungen zur Feindesliebe (XXIV, 17 f.; XXV, 21 f.); gegen das Vergelten des Bösen mit Bösem XX, 22; XXIV, 28 f.); zur Liebe, im Interesse von Frieden und Eintracht (X, 12; XVII, 9); zur Selbstbeherrschung (XVI, 32). Nichts scheint deutlicher, als daß die Autoren der Sprüche die prophetischen Gedanken gleichsam umsetzen in kernhafte Worte oder weise Regeln; ihre Wahrheit ist für sie über jedes Bedenken erhaben und wird denn auch nicht bewiesen; auf ihre Einführung in das Leben kommt es an. So lautete in der That die Forderung der Zeit in der nachexilischen Periode.

¹⁷⁾ In N. 7 wurde bereits bemerkt, daß die zahlreichen Sprüche über Könige nichts beweisen für die Entstehung des Buches in der Königszeit. In Kap. XXIX, 18 kann ein Zeitgenosse der Propheten klagen über den traurigen Einfluß, welchen das Ausbleiben „eines Gesichtes“ auf das Volk haben mußte; aber der Spruch kann sich auch beziehen auf die verderblichen Folgen der Verwahrlosung der niedergeschriebenen prophetischen Offenbarung; in Vs. 18b ist חוררָה sicher nicht ausschließlich mündlicher Unterricht (N. 9). Kap. VI, 31 (der Dieb giebt das Gestohlene siebenfältig wieder) stimmt nicht überein mit *Ex.* XXI, 37 (Diebstahl eines Rindes wird gestraft mit fünffältiger, eines Schafes mit vierfältiger Wiedergabe); doch daraus darf nicht gefolgert werden, daß der Dichter das Bundesbuch nicht kennt oder sich nicht daran stört und darum nicht in die nachexilische, gesetzliche Zeit gehören kann; denn er handelt an dieser Stelle nicht von dem Stehlen von Rindern oder Schafen, sondern von dem Einbrecher, der auf frischer That ertappt wird und geben muß alles, was von ihm verlangt wird: siebenmal den Wert des Gestohlenen, ja sogar (Vs. 31b) sein ganzes Vermögen. Das Letzte wenigstens steht völlig außer dem Bereich des Gesetzes und verbietet uns, aus dem „Siebenfältigen“ Folgerungen zu ziehen. — Kap. VII, 14 wird in Verbindung mit Vs. 15 gewöhnlich so aufgefaßt, daß die Ehebrecherin in ihrer Wohnung die Opfermahlzeit angerichtet hat, im Gegensatz zu *Deut.* XII, 17 f. Wenn hier wirklich ein Widerspruch vorhanden ist, dann folgt daraus doch nichts bezüglich der Lebenszeit des Dichters, der doch nicht verpflichtet war, diese Frau gesetzlich korrekt handeln zu lassen. — Andere Bedenken werden, soviel ich weiß, gegen die nachexilische Datierung nicht vorgebracht.

¹⁸⁾ Der Sprachgebrauch der *Sprüche* ist bis hierher nicht so vollständig untersucht und mit dem der übrigen Bücher des A. Testaments verglichen worden, wie zur Feststellung der Lebenszeit des Dichters verlangt werden müßte. Die diesbezüglichen Bemerkungen von A. Th. Hartmann (*Die enge*

Verbindung des A. T. mit dem N., S. 148 n.), worauf von anderen verwiesen wird, sind unbedeutend, häufig von zweifelhafter Beweiskraft und jedenfalls nun veraltet. Grammatische Erscheinungen, aus denen mit Sicherheit etwas gefolgert werden könnte, finden sich, soweit ich sehe, nicht. Dagegen weist das Lexikon des Dichters m. E. sehr deutlich auf die nachexilische Zeit. Hie und da mag der poetische Charakter der Sprache Rechenschaft von ihrer Eigenart geben, in den allermeisten Fällen haben wir ohne Zweifel in dem Sprachgebrauch der späteren Zeit die Erklärung zu suchen. Der Gegenstand kann hier nicht vollständig behandelt werden, und es ist das auch nicht nötig, weil die Bestimmung des fraglichen Punktes auf anderen Gründen beruht. Auf das aber erhellte, daß die Sprache keinen Gegenbeweis bietet, gebe ich hier eine Liste von Wörtern, welche das Sprüchebuch entweder mit jüngeren Schriften oder mit dem Aramäischen gemein hat.

מֵאוּר, XV, 30 (P, *Ezech.*, *Pss.*).

אֶטוֹן, VII, 16.

אֶכָּה, XVI, 26.

אֶלֶף *verbum*, XXII, 25 (*Job*).

אֶנָּה, XXIX, 2 (*Klagel.*, *Jes.* XXIV, 7, *Joel*).

Der Pluralis אִישִׁים, VIII, 4.

גָּה, IX, 3 (*Ex.* XXI, 3?).

תַּהֲפֹכֹת, II, 12, 14; VI, 14 u. s. w. (*Deut.* XXXII, 20).

חֹג, VIII, 27 (*Jes.* XL, 22; *Job* XXII, 14).

תַּחֲבֹלוֹת, I, 5; XI, 14; XII, 5 u. s. w. (*Job* XXXVII, 12).

חֲכִילוֹת, XXIII, 29 (vgl. אֲכֹזְרִיּוֹת, XXVII, 4; עֲקֻשׁוֹת, IV, 24; VI, 12; דַּפְאוֹת, III, 8).

חֲנֹךְ sq. לֵּי unterweisen, XXII, 6.

חָסַד *verbum*, beschimpfen, XXV, 10; *subst.* Schmach XIV, 34 (*Lev.* XX, 17).

חֲתָה, XXIII, 28 (*Job* IX, 12).

תּוֹגָה, X, 1; XIV, 13; XVII, 21 (*Ps.* CXIX, 28).

עָדָה, V, 14 (P, *Jer.* VI, 18 [?]; *Ps.* I, 5 u. s. w.; *Job* XV, 34; XVI, 7).

מֹוֹתָר, XIV, 23; XXI, 5 (*Pred.* III, 19).

כָּסָה, VII, 20 (*Ps.* LXXXI, 4 כָּסָה).

כָּסַל, III, 26 (*Job* VIII, 14; XXXI, 24 vgl. IV, 6).

נָבַע, I, 23, XV, 2, 28; XVIII, 4 (*Pss.* 6mal; *Pred.* X, 1).

נָחַת, XVII, 10 (*Jer.* XXI, 13; *Joel* IV, 11; *Job* XVII, 16; XXI, 13, *Pss.*).

נָסָה, II, 22, XV, 25 (*Deut.* XXVIII, 63; *Ps.* LII, 7).

נָעַר, XXIX, 21 (*Ps.* LXXXVIII, 16; *Job* XXXIII, 25; XXXVI, 14).

עָלַס, VII, 18; (*Job* XX, 18; XXXIX, 13).

עָתָד, *verbum*, XXIV, 27 (*Job* XV, 28).

פִּיד, XXIV, 22 (*Job* XII, 5; XXX, 24; XXXI, 29).

פְּנִינִים, III, 15; VIII, 11 u. s. w. (*Klagel.* IV, 7).

פָּנָק, XXIX, 21.

פָּתַי, I, 4, 22, 32 u. s. w. (*Ezech.* XLV, 20; *Ps.* XIX, 8; CXVI, 6; CXIX, 130).

קָבַל, XIX, 20 (*Job* II, 10; 1 *Chr.* XXI, 11; 2 *Chr.* XXIX, 16, 22; *Esr.* VIII, 30; *Esth.* IV, 4; IX, 23, 27).

קבע, XXII, 23 (*Mal.* III, 8, 9).

קנין, IV, 7 (P, *Ez.* XXXVIII, 12, 13; *Ps.* CIV, 24; CV, 21).

קרת, VIII, 3; IX, 3, 14; XI, 11 (*Job* XXIX, 7).

שטה, IV, 15; VII, 25 (P in *Num.* V, 12, 19 f., 29).

משכית, XVIII, 11; XXV, 11 (P in *Lev.* XXVI, 1; *Num.* XXXIII, 52; *Ez.* VIII, 12; *Ps.* LXXIII, 7).

שפט, XIX, 29 (P, *Ez.* V, 10, 15 u. s. w.; 2 *Chr.* XXIV, 24).

הך, XXIX, 13 (*Ps.* X, 7; LV, 12; LXXII, 14; auch *Jer.* IX, 5; LXX).

Vgl. noch XXXI, 2 (בר) und 3 (מלכין), doch Vs. 4 מלכים bis).

Es erübrigt noch die Frage, ob das Alter des Sprüchebuches im ganzen oder in einzelnen seiner Teile noch näher bestimmt werden kann. Es giebt keine Gründe, um, wie Geiger vorgeschlagen hat, Kap. XXX und XXXI, 1—9 in die Zeit der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. zu setzen¹⁹⁾. Vielmehr spricht alles für die Annahme, daß das Buch in seinem gegenwärtigen Umfang im Jahre 300 v. Chr., wenn nicht schon ein halbes Jahrhundert früher, vorhanden war. Spuren griechischen Einflusses oder einer Berührung mit den Griechen sind darin wenigstens nicht nachzuweisen; auch nicht in dem ersten Teil, Kap. I, 7—IX, noch in der Personifikation der Weisheit, welche wir da antreffen, noch in den wiederholten Warnungen vor dem Umgang mit „der fremden Frau“²⁰⁾. Übrigens ist dieser Teil gewiß einer der jüngsten des Buches, und es gehen ihm nicht nur Kap. X—XXII, 16, sondern auch Kap. XXV—XXIX chronologisch voraus²¹⁾. Über die Stellung, welche die übrigen Teile (Kap. XXII, 17—XXIV, 22; 23—34; XXXI, 1—9; 10—31) in der Periode der Entstehung des Buches einnehmen, läßt sich nichts bestimmen²²⁾.

¹⁹⁾ Eine Anzahl von Fragen, betreffend das Alter und die Heimat der verschiedenen Teile des Sprüchebuches, welche im Hinblick auf die auseinandergehenden Antworten, die Delitzsch, Ewald, Hitzig, Hooykaas erteilt haben, in der 1. holl. Aufl. (S. 94—103) ausführlich behandelt werden mußten, sind durch das Resultat der vorhergehenden Untersuchung hinfällig geworden. Es ist nicht nur möglich, sondern sogar sehr wahrscheinlich, daß uns hie und da in dem Buche, insbesondere in dem 2. und 5. Teile, vorexilische Sprüche aufbewahrt sind. Sie lassen sich indessen nicht mit Sicherheit bestimmen, und eine Sammlung, welche als Ganzes vor dem Exil schon bestand, besitzen wir in unserem Buche nicht. Folglich kann auch der Abstand zwischen den verschiedenen Teilen nicht so groß sein, wie man früher meinte, und muß die doch nicht eingebildete Verschiedenheit, welche zwischen diesen Teilen besteht (§ 96), vielmehr aus der Verschiedenartigkeit des Talentes der Autoren und des Geschmackes der Sammler erklärt werden. Die Unterteile des Fragstückes, welche nun noch ihre Wichtigkeit behalten haben, kommen in dieser und den folgenden Anmerkungen zur Sprache.

Geiger verteidigt die oben erwähnte Auffassung von Kap. XXX; XXXI, 1—9 *Urschrift* u. s. w. S. 61—70. Er geht aus von Kap. XXX, 31 und findet in מְלִיךָ אֱלֹקִים den berüchtigten Hohenpriester Alcimus, der ebenso wie *Jason* und *Menelaus* den Plänen des *Antiochus Epiphanes* in die Hände arbeitete (vgl. das 2. Buch der Makkabäer und Flavius Josephus). Seine Übersetzung von Vs. 29—33 möge hier stehen, weil sie besser als irgend etwas anderes seine Auffassung kennzeichnet:

„Drei sind es, die machen stolzen Schritt,
Und vier gehn stolz einher.
Der Lajisch — ein Held unter schwachem Getier,
Und weicht nicht zurück vor allen.
Der Lenden-Sarsir oder der Bock,
Und König Alkimos ihm entsprechend.
Ach, sei nicht niederträchtig, wenn du dich erhebst,
Ach, sinne nicht auf Arges: Hand auf den Mund!
Denn Milchzusammendruck macht Geronnenes,
Und Nasedrücken bringet Blut heraus,
Und Zornerpressen erzeugt Streit.

Trotz der talmudischen Stellen, aus denen hervorzugehen scheint, daß *Alkimus* (unter dem Namen *Jakum*) auch noch bei den späteren Juden als ein Monstrum von Schlechtigkeit galt (S. 63 ff.), trage ich doch kein Bedenken, diese Auffassung für höchst unwahrscheinlich zu erklären. Abgesehen von den allgemeinen Erwägungen, welche gegen den Abschluß des Sprüchebuches erst in dieser Zeit sprechen (man bedenke, daß die Sprüche von *Jesus ben Sirach*, c. 200 v. Chr. geschrieben, in den Kanon nicht mehr aufgenommen sind!), bemerken wir noch, 1) die Verbindung von Vs. 32, 33 mit 29—31 ist nicht gerechtfertigt; der Zahl-spruch ist mit Vs. 31 zu Ende, und es erhellt in keiner Weise, daß der Dichter in Vs. 32, 33 davon die Anwendung macht; 2) die Übersetzung von Vs. 32, 33 ist mehr als willkürlich, man achte auf den Sinn, welcher hier dem נָבַל untergelegt wird; auf die Umschreibung von זָנִיב; auf die Trennung dieses Zeitwortes und des unmittelbar folgenden: „die Hand auf den Mund“. Der Sinn des ganzen Spruches wird durch Vs. 33c angegeben; er enthält also eine Warnung vor Jähzorn (Vs. 32a) und Groll (Vs. 32b). Allein so aufgefaßt hängt er mit Vs. 29—31 nicht zusammen und steht im Gegensatz zu Geigers Ansicht über die Tendenz des ganzen Kapitels und der Verse 29—33; 3) es erhellt nicht, daß die vier Wesen, welche in Vs. 29—31 genannt werden, wegen ihres Hochmutes und zugleich wegen der damit verbundenen Feigherzigkeit in ein ungünstiges Licht gestellt werden: in Vs. 29 ist dieser Gedanke wenigstens nicht unzweideutig ausgesprochen; das Hiph'il הִיטִיב bedeutet einfach: *gut, schön machen* und würde nur dann in ungünstigem Sinne aufgefaßt werden dürfen, wenn der Zusammenhang darauf hinwiese; allein Vs. 30 weist nicht darauf hin — man müßte denn mit Geiger allerlei fremde Gedanken hineinlegen; ebensowenig Vs. 31a, während endlich „König Alqûm“ verzweifelt finster ist und ebenso gut, wenn nicht besser, als lobenswert betrachtet werden können. Endlich 4) wie beweist Geiger, daß die damaligen Hohenpriester sich den königlichen Titel anmaßten? Davon ist nirgends eine Spur zu entdecken. — Nach dieser Betrachtung der eigentlichen Grundlage der Hypothese

kann ich in der Kritik ihrer Anwendung auf Vs. 1—28 kurz sein: es fällt alsbald in die Augen, daß die dort zusammengeführten Sprüche ebenso gut in irgend eine andere Periode der israelitischen Geschichte gelegt werden können wie in die Regierungszeit des *Antiochus Epiphanes*. Dies gilt nicht nur von Vs. 15, 16, 17, 18—20; 24—28 (über welche kaum ein Zweifel entstehen kann), sondern auch von allen übrigen. Vs. 1—6 zeugen offenbar, wenigstens mittelbar von ihrem Entstehen in der nachexilischen Zeit; daß sie aber in das 2. Jahrhundert gehören sollten, ergibt sich nicht (vgl. N. 21). Zwar entdeckt Geiger in Vs. 7—9, Vs. 10, Vs. 11—14, Vs. 21—23 Anspielungen auf Dinge, welche sich kurz vor der syrischen Verfolgung in Palästina abspielten, aber — wie gesucht und gezwungen sind sie! Wer kann z. B. in „der Eitelkeit und dem Lügenwort“, um deren Entfernung *Agur* bittet (Vs. 7), gerade griechische Sophismen entdecken? Wer in dem Spruch Vs. 21—23 — welcher offenbar gegen die Dienstmagd, die ihre Herrin beerbt“ (Vs. 23b), gerichtet ist — eine indirekte Polemik gegen *Alcimus* und die Seinen? — Was Kap. XXXI, 1—9 betrifft, so erkennt Geiger selbst an (S. 69), daß bestimmte Andeutungen des Alters diesen Ermahnungen fehlen; was er nennt, spricht nur für einen jüngeren Ursprung, der denn auch nicht geleugnet wird. Wir brauchen uns deshalb nicht länger bei einer Ansicht aufzuhalten, welche außer dem Autor nicht leicht einen Vertreter finden wird.

²⁰⁾ Für die Entstehung des Sprüchebuchs im ganzen und insbesondere von Kap. I, 7—IX in der griechischen Periode erklären sich Stade und Holtzmann (*Gd VI*, II, 216 f., 292 ff.); für Kap. I, 7—IX wird dieselbe Zeitbestimmung, wenn nicht gefordert, so doch stark empfohlen durch die Auffassung der Abschnitte über „die fremde Frau“, welche von Oort verteidigt wird (*Th.T.* XIX, 411—415).

1) Letztere Auffassung steht allein da und kann darum zuerst behandelt werden. Die in Rede stehenden Abschnitte sind Kap. II, 16—19; V, 1—23; VI, 24—35; VII, 5—27, vielleicht auch noch IX, 13—18. Die Frau, vor welcher an diesen Stellen gewarnt wird, heißt זרה (אשה), II, 16; V, 3, 20; VII, 5 (plur. XXII, 14) und נכריה (אשה), II, 16; V, 20; VI, 24; VII, 5 (XXIII, 27b; in Vs. 27a זונה). Nach VI, 24—35; VII, 5—27 ist sie verheiratet und der Umgang mit ihr Ehebruch: sie heißt אשת איש (VI, 26), רעהו "א (VI, 29); der mit ihr umgeht, heißt נאף (VI, 32) und setzt sich der Rache ihres Ehegatten aus (IV, 34 f.); sie läßt den Liebhaber zu sich, wenn ihr Ehegatte nicht zu Hause, und sein Fortbleiben sicher ist (VII, 19 f.); vgl. noch IX, 17 (מים גנבים, LXX ἀλλότριον ὕδωρ). Auch Kap. II, 16—19 schildert sie als untreue Ehefrau: sie „verläßt den Ehefreund ihrer Jugend und vergift des Bundes mit ihrem Gott“ (Vs. 17, anders erklärt durch Oort S. 384 f.; doch siehe *Mal.* II, 14). Nur in V, 1—23 tritt ihr Ehestand nicht deutlich hervor, ohne daß er indessen geleugnet wird. Heißt sie nun in Hinsicht auf den Schüler, welchen der Weise anredet, „eine Fremde“ weil sie einem anderen gehört? So behaupten die meisten Ausleger, u. a. Hitzig, Bertheau, Nowack, auch Cheyne (*Job and Solomon* p. 159). Nach Oort dagegen „kann unter einer Fremden oder Ausländischen unmöglich eine Jüdin verstanden werden“. Der Autor denkt also an heidnische Frauen und geht von der Voraussetzung aus, daß man sich mit ihr nicht auf gesetzliche Weise verbinden könne. „Ehebruch mit einer Heidin war in seiner

Umgebung sicherlich eine nicht ungewöhnliche Verführung für die jüdische Jünglingsschar, und die heidnischen Frauen wurden für leichtsinnig und ehebrecherisch gehalten“. Dieser Zustand kann nun nach Oort erst geraume Zeit nach Esra und Nehemia vorhanden gewesen sein: von ihnen wurden die Ehen mit fremden Frauen bekämpft, aber aus ganz anderen Gründen; erst lange nachdem ihre Reformation durchgedrungen und die Ausländerin in den Bann gethan war, kann die unehrbare Frau als Heidin *per se* dargestellt sein. — Diese Beweisführung würde anerkannt werden müssen, wenn die Prämisse richtig wäre. Allein es kann nicht zugegeben werden, daß „die fremde Frau“ eine Nicht-Israelitin sein muß. In einer ganzen Reihe von Stellen ist זר durchaus kein Ausländer, sondern jemand, der nicht gehört zu dem Geschlecht, der Familie oder dem Kreise, von welchem die Rede ist (*Ex.* XXX, 33; *Lev.* XXII, 10, 12 f.; *Num.* XVIII, 4; *Deut.* XXV, 5; 1 *Kön.* III, 18; *Spr.* V, 10, 17; VI, 1; XI, 15; XIV, 10; XX, 16; XXVII, 2, 13; *Hos.* VIII, 12). Aber auch נכרי, obwohl das gewöhnliche Wort für „Ausländer“, bedeutet ursprünglich nichts mehr als „der Unbekannte“ (daher הכיר für unbekannt halten, anstarren, wiedererkennen) und wird denn auch hin und wieder gebraucht ohne einen Gedanken an Herkunft aus der Fremde. Siehe *Gen.* XXXI, 15 (wie Fremde, als wären wir nicht seine Töchter); *Ps.* LXIX, 9 (eine Unbekannte); *Pred.* VI, 2 (ein ihm fremder Mann, kein Abkömmling von ihm) und im Sprüchebuch selbst Kap. V, 10 (par. זר); XX, 16 und XXVII, 13 (ebenso; weder bei נכרים noch bei נכריה haben wir an fremde Abstammung zu denken); XXIII, 27 (die Frau eines anderen; par. זונה); XXVII, 2 (par. זר); „laß eine Fremde dich preisen und nicht dein eigener Mund, ein Unbekannter und nicht deine eigenen Lippen“. Weil nun in den obengenannten Abschnitten jede Anspielung auf heidnische Abkunft oder Religion der „fremden Frau“ fehlt (siehe vielmehr Kap. II, 17; VII, 14), liegt es doch am nächsten, auch den Namen, mit dem sie bezeichnet wird, damit in Verbindung zu bringen, denselben aber zu erklären als „die Frau eines anderen“. Damit werden die aus diesen Abschnitten abgeleiteten Folgerungen hinfällig. Ob sie den Beweis liefern, daß Ehebruch zur Zeit des Autors eine nicht ungewöhnliche Sünde war, erscheint mir zweifelhaft: er kann auch in seiner persönlichen Erfahrung oder engeren Umgebung bestimmte Veranlassung gehabt haben, gerade vor diesem Übel zu warnen und sogar, wie in Kap. IX, 13—18 geschieht, die fremde Frau der Weisheit gegenüberzustellen. In keinem Falle aber kann daraus geschlossen werden, daß er in der griechischen Periode lebte. — Ob Oort (S. 415—418) ihn mit Recht auf Grund von Kap. V, 14 außerhalb Jerusalems plaziert, in eine palästinensische Stadt mit gemischter Bevölkerung, d. h. Juden und Heiden, lasse ich am liebsten unentschieden. Unzweideutiges bezeugt dabei קהל רעה nicht; das Elend des Armen wird schwerer, wenn „die Versammlung und die Gemeinde“ Kenntnis davon erhalten, ob sie gleich nicht im Gegensatz zu einem anderen Teil der Bürgerschaft stehen. Aus Kap. VII, 14 folgert man gewöhnlich, daß der Verfasser in Jerusalem wohnte.

2) Stade l. c. leugnet nicht, daß das letzte Jahrhundert der persischen Periode Beiträge zu dem Sprüchebuch geliefert hat, trägt aber doch Bedenken, das Buch im ganzen zu benutzen für seine Darstellung der Denkweise der Juden gegen Ende der Periode, nachdem es erst im 3. Jahrhundert und zwar

unter griechischem Einflusse vollendet und abgeschlossen worden ist. In Übereinstimmung mit ihm behauptet O. Holtzmann l. c. in vortrefflicher Weise den nachexilischen Ursprung der *Sprüche*, verteidigt aber zugleich die Behauptung, daß namentlich der 1. Teil ins 3. Jahrhundert gehören müsse. Von ihrem Autor insonderheit gilt, was er über die Sprüchedichter im allgemeinen schreibt (S. 296), daß ihre Religion, wie gutgemeint sie auch sei, bei weitem nicht so innig sei wie die der Frommen im alten Israel oder auch wie die der jüngsten Psalmisten. „Diese eigentümliche Kühle seiner Denkart erlaubt es nun auch dem Verfasser der Sprüche Salomos, über Gott zu spekulieren. Wenn irgendwo, so äußert sich in dieser Philosophie der Einfluß des Hellenismus. In längerer Allegorie, wie sie dem Judentum eigentlich ganz fern liegt, tritt die Weisheit redend auf und lädt die Menschen ein, auf sie zu hören. Zweimal wird sie als vom Throne aus in eine Stadt hineinrufend gedacht Eigentliche Speculation tritt nun aber in der Rede der Weisheit hervor (Kap. VIII, 22—32) Wenn die Weisheit als Erstling unter Gottes Geschöpfen und als Werkführerin Gottes beim Bau der Welt gepriesen wird, so entfaltet sich doch hier der griechische Begriff des Kosmos als der wunderbar herrlichen Weltordnung viel zu deutlich, als daß wir nicht den fremdländischen Einschlag in diesem Gewebe bemerken müßten; und wenn es heißt, daß diese bei der Schöpfung waltende Weisheit nun auch die Führerin des einzelnen Menschen auf seinem Lebenswege sein soll, so klingen auch darin ganz deutlich gewisse Theorien griechischer Philosophie an. Man darf nur nicht den Verfasser zum Vertreter eines ausgeprägten Stoicismus oder, was noch falscher wäre, Platonismus machen. Von diesen philosophischen Systemen sind gewisse Anschauungen erst in die griechische, dann in die hellenistische, endlich in die hebräische Welt übergegangen, und so finden wir sie in unserem Buche verwertet“. (S. 296 f.) — Ich halte diese Ableitung der Weisheitslehre in *Spr.* VIII (vgl. III, 19 f.) a. für unwahrscheinlich. Auch wenn wir den Autor von Kap. I, 7—IX dem Jahre 200 v. Chr. sehr nahe setzen — wozu Holtzmann in der That geneigt ist —, so war doch, als er schrieb, seit der Unterwerfung Palästinas unter griechische Herrschaft kaum ein Jahrhundert verlaufen. Ist es annehmbar, daß damals bereits der Einfluß der griechischen Philosophie sich so stark fühlbar machte? Sicherlich nicht! Die Unwahrscheinlichkeit wird größer, wenn wir den Autor früher, z. B. ungefähr 250 v. Chr. setzen — wozu übrigens sowohl der Unterschied zwischen ihm und dem *Prediger*, als auch sein Stillschweigen über die Schriftgelehrten gegenüber ihrer Würdigung durch Jesus ben Sirach (Kap. XXXVIII, 24—XXXIX, 11) und endlich das Fehlen von griechischen Bestandteilen in seiner Sprache uns fast nötigen. Die Annahme von griechischem Einfluß scheint mir b. zur Erklärung der Denkweise des Autors völlig überflüssig zu sein. Eigenartig ist die Denkweise sicherlich, aber doch auch nicht so, daß sie durchaus aus der Fremde erklärt werden muß. Sie wurzelt ganz deutlich in rein-israelitischen oder jüdischen Ideen. Vgl. H. Schultz, *Alttest Theol.* ² S. 512 ff., 526 f., 548 f. Jahwes Weisheit ist offenbar in der Schöpfung und in dem Geschaffenen (*Jes.* XL, 12—14, 28; *Jer.* X, 12—14; LI, 15—17); er teilt sie dem Menschen mit (*Jes.* XI, 2; XXVIII, 23—29; vgl. *Ex.* XXXI, 3 u. s. w.). Der Dichter des Buches *Job* — auch nach Stade (S. 244 f. und sonst noch) der

griechischen Zeit vorangehend — obwohl nicht homogen mit dem Autor von *Spr.* I, 7—IX, was die Erreichbarkeit der Weisheit für den Menschen anbetrifft, bewegt sich doch mit ihm in ein und demselben Gedankenkreis (vgl. sowohl Kap. XXXVIII f., wie auch XXVIII, 20 ff. und IX, 4; XII, 17). In der Personifikation der Weisheit geht der Spruchdichter weiter als seine Vorgänger oder Zeitgenossen, aber als Dichter und nicht auf Grund einer anderen Auffassung von ihrem Wesen, welche ihm aus dem Hellenismus zugetragen sein mag. Die Erklärung, welche deutlich auf der Hand liegt, braucht in der That nicht in der Ferne gesucht zu werden.

²¹⁾ Vgl. § 96 N. 3—5 (über das Verhältnis des 2. zu dem 3. Teil) und N. 11 (über den jüngeren Ursprung des 1. Teiles). Auch die Stelle, welche der 1. Teil in unserem Buche einnimmt, in Verbindung mit den Übereinstimmungspunkten zwischen seinem Sprachgebrauch und dem des 2. Teils (§ 96 N. 8), spricht für die Annahme, daß er von Anfang an bestimmt war, als Einleitung für den 2. Teil zu dienen, und daß er darum jünger als dieser ist.

²²⁾ Vgl. § 96 N. 7, 12. Auf die Wahrscheinlichkeit, daß Kap. XXX 1—6 — aber dann auch das ganze Kapitel, dessen Anfang diese Verse bilden — jünger ist als der 1. Teil, wurde dort bereits hingewiesen. Beachtenswert ist nicht nur die Anerkennung der Begrenztheit menschlicher Einsicht in Gottes Wesen (Vs. 1—4), sondern auch und vor allem die Warnung, welche hinzugefügt wird (Vs. 5 f.):

Alles Wort Gottes ist geläutert,

Ein Schild ist es für die, welche zu ihm flüchten;

Füge nichts hinzu seinen Worten,

Damit er dich nicht bestrafe und du ein Lügner werdest.

Eine solche Unterwerfung unter das geschriebene Wort Gottes kommt eigentlich auf das Preisgeben des Standpunktes der *Chokma* hinaus. Indessen lehrt uns das Buch *Job*, daß dergleichen Differenzpunkte wohl gerade so gut aus dem persönlichen Naturell und Stimmung, wie aus der Lebenszeit der Dichter zu erklären sind. Vgl. § 101. — Dasselbe gilt von Kap. XXXI, 1—9, insbesondere von der düsteren, in Vs. 5b, 6 f. ausgedrückten Anschauung. Das alphabetische Lied, Kap. XXXI, 10—31, ist offenbar nachexilisch, aber es läßt sich die Lebenszeit des Dichters näher nicht bestimmen.

§ 98. Die aufeinanderfolgenden Redaktionen des Buches der Sprüche.

Dem Studium der Entstehungsgeschichte des Sprüchebuches muß die Untersuchung nach seiner ursprünglichen Gestalt voraufgehen. In dieser Hinsicht darf nun festgestellt werden, daß es in dem hebräischen A. Testament nahezu in dem Umfang und der Form vor uns liegt, in denen es aus der Hand des letzten Sammlers oder Redaktors hervorgegangen ist. Darin liegt einbegriffen, einesteils, daß einige Abweichungen von dem hebräischen Text, welche sich in den alten Übersetzungen finden, zurückweisen auf ein reineres oder vollständigeres Exemplar des



Buches als unserem *textus receptus* zu Grunde liegt¹⁾; aber auch andern- teils, daß die Anordnung der Sprüche der letzten Kapitel, von Kap. XXIV, 22 an, in der alexandrinischen Übersetzung nicht ursprünglich ist; wie diese erklärt werden muß, ist noch nicht aufgeheilt²⁾).

Die von Hitzig aufgestellte Ansicht, daß einzelne Teile des Sprüchebuches bei ihrer Aufnahme nicht unwichtige Veränderungen er- litten haben, entbehrt allen Grundes und braucht darum bei der Unter- suchung nach dem Ursprung des Buches nicht weiter in Betracht ge- zogen zu werden³⁾).

1) Vgl. über die abweichenden Lesarten und Einschiesel in dem Targum, der Peshitto, der Vulgata und den LXX Bertheau-Nowack S. XLI—XLVI und die dort angeführten Gelehrten; über die LXX im besonderen P. de La- garde, *Anmerkungen zur griech. Übersetzung der Proverbien* (Leipz. 1863), welcher auch von der Arbeit der früheren Ausleger, insbesondere G. J. L. Vogels (in den Anmerkungen zu seiner Ausgabe von A. Schultens; siehe oben S. 57) und J. G. Jaeger (*Observv. in Prov. Salom. vers. Alex.*, Lips. 1788) Gebrauch gemacht hat. Mehr als die — im übrigen häufig sehr brauchbaren — Varianten flößen uns jetzt diejenigen Sprüche Interesse ein, welche in dem hebr. Text fehlen. Siehe den griech. Text von Kap. IV, 27; VIII, 21; IX, 12, 18; XI, 16; XIII, 13; XVI, 5, 17; XVII, 6; XVIII, 8; XIX, 7a; XXIV, 22; XXV, 20; XXVI, 11; XXVII, 20, 21; XXVIII, 17. Hinsichtlich der Einschiesel muß bei jedem einzelnen zuerst festgestellt werden, ob es die Übersetzung eines hebräischen Originals ist. Wenn ja, dann muß untersucht werden, ob dasselbe einmal in unserem hebr. Text enthalten oder ursprünglich kein Bestandteil desselben ge- wesen ist. Die Entscheidung ist, da die Sprüche untereinander gewöhnlich nicht zusammenhängen, und darum aus ihrer Verbindung keine Klarheit gewonnen wird, häufig sehr schwierig. Als Beweise für die fortgesetzte Ausübung der der gnomischen Poesie und die freie Behandlung der gnomischen Blumenlese sind auch die offenbar später hinzugefügten Sprüche nicht unwichtig.

2) Bis Kap. XXIV, 22 ist die alexandrinische Reihenfolge, abgesehen von kleinen Abweichungen, die des hebr. Textes; auf Vs. 22 folgen: 1) 4 Verse oder Sprüche, welche im Hebräischen fehlen und auf Könige Bezug haben; 2) Kap. XXX, 1—14, die erste Hälfte von *Agurs* Gnomen; 3) Kap. XXIV, 23—34; 4) Kap. XXX, 15—XXXI, 9, zweite Hälfte von *Agurs* Sprüchen mit denen des *Lemuel*. Dar- nach kehrt die masoretische Reihenfolge wieder: auf Kap. XXV—XXIX folgt das alph. Lied, Kap. XXXI, 10—31, welches auch hier das Buch be- schließt. — Wie ist dies zu erklären? Daß die Reihenfolge der LXX, wie sie auch entstanden sein mag, nicht die ursprüngliche ist, ist ohne weiteres klar: Kap. XXIV, 23a weist so deutlich auf Kap. XXII, 17 und steht zugleich so offenbar in Verbindung mit Kap. XXV, 1, daß an der Richtigkeit der ge- wöhnlichen Reihenfolge nicht gezweifelt werden kann. Überdies ist das Teilen von Kap. XXX, 1—XXXI, 9, welches in LXX stattfindet, niemals gutzu- heißen. Darf man nun mit Ewald (*Jahrb. der bibl. Wissensch.* XI, 16—25)

annehmen, daß der griechische Übersetzer eine andere Anordnung der Sprüche im Auge hatte, und zwar in der Weise, daß er auf Salomos Sprüche, Kap. I—XXIV, 22 die Sprüche anderer Dichter (Kap. XXX; XXXI, 1—9; XXIV, 23—34) folgen liefs und darauf wieder die zweite Sammlung von Salomonischen Sprüchen (Kap. XXV—XXIX)? Dagegen läßt sich nicht anführen, daß Kap. I, 1—XXIV, 22 nicht Salomonisch sind; denn wenn dies auch zugegeben wird, so kann doch der griechische Übersetzer alles für Salomos Werk gehalten haben; aus seiner Übersetzung von Kap. XXII, 17—21 geht wenigstens das Gegenteil nicht hervor. Wohl aber gilt gegen Ewalds Hypothese ein anderes Bedenken; es zeigt sich nicht, daß der Übersetzer in Kap. XXIV, 23—34; XXX; XXXI, 1—9 das Werk anderer Dichter gesehen hat; nach seiner Übersetzung zu urteilen, hat er auch dies alles dem Salomo zugeschrieben. Denn die Überschrift Kap. XXIV, 23a lautet bei ihm: *ταῦτα δὲ λέγω ὑμῖν τοῖς σοφοῖς*; auch im Kap. XXX, 1 hat er keinen Eigennamen gefunden; *גִּנְיָר*, wofür er *גִּנְיָר* oder *גִּנְיָרִי* gelesen hat, giebt er durch *φοβήθητι* wieder; *בֶּן-יִקְנָה* verändert in *בֶּן-יִקְנָה* durch *νὶέ* — *δεξιόμενος* u. s. w., während wir endlich von *Iemuel* (Kap. XXXI, 1) keine Spur entdecken in den Worten: *οἱ ἐμοὶ λόγοι εἰρηνται ὑπὸ θεοῦ βασιλείως, χρηματισμός τε*. — Indessen ist mir keine befriedigendere Erklärung des besprochenen Umstandes zu Gesicht gekommen: entweder der Zufall ist hier im Spiel gewesen, oder der Übersetzer — wenn nicht der Schreiber der Handschrift, welche er benutzte — hat sich durch Beweggründe, von denen wir uns jetzt keine Rechenschaft mehr geben können, leiten lassen.

3) Hitzigs Ideen (S. XVIII f. und in den Einleitungen zu der Erklärung der verschiedenen Teile) unterscheiden sich vor allem in nachfolgenden Punkten von der gewöhnlichen Ansicht: 1) die Sammlung „der Männer des Hiskia“ umfaßt nur drei Kapitel, Kap. XXV—XXVII. Die beiden folgenden, welche nun mit zu dieser Sammlung zu gehören scheinen, waren anfänglich davon geschieden. Kap. XXVIII, 17—XXIX, 27 ist die Fortsetzung von Kap. XXII, 1—16 und bildet damit zusammen ursprünglich eine Sammlung von 55 Versen. Kap. XXVIII, 1—16 ist geschrieben von dem Autor von Kap. XXII, 17—XXIV, 34. 2) Die Erklärung dieser scheinbaren Verwirrung, welche nach dieser Anschauung in unserm gegenwärtigen Sprüchebuch herrscht, ist in folgender Hypothese enthalten: ein Weiser, der nach dem Exil lebte, bekam die Hiskianische Sammlung, Kap. XXV—XXVII, in die Hände und fühlte sich dadurch angeregt, die Schrift zusammenzustellen, welche wir jetzt in Kap. XXII, 17—XXIV, 34 besitzen, und welche gerade so viele Verse (82) enthält, wie die Sammlung des Hiskia. Diese Schrift wurde nun von diesem Weisen mit Kap. XXV—XXVII in das Sprüchebuch aufgenommen. Er setzte sie indessen nicht — wie man hätte erwarten sollen — an den Schluß des Buches, d. h. hinter Kap. XXVIII, 17—XXIX — welche Stelle damals noch unmittelbar auf Kap. XXII, 16 folgte — sondern vor Kap. XXVIII, 17. Doch er war sich bewußt, auf diese Art und Weise Kap. XXII, 1—16 und Kap. XXVIII, 17—XXIX, 27, welche zusammen gehörten und zusammen ein Bündel bildeten, auseinandergerissen zu haben, und um dies wieder gut zu machen, liefs er an Kap. XXVIII, 17 gerade so viele von ihm selbst gesammelte Sprüche (Kap. XXVIII, 1—16) voraufgehen, als er — nämlich in Kap. XXII, 1—16 — fortgelassen hatte. — Es scheint kaum nötig zu sein, diese zusammen-

gewürfelten Vermutungen noch besonders zu widerlegen. Weder für die Zusammenfügung von Kap. XXII, 1—16 und Kap. XXVIII, 17—XXIX, 27; noch für die Beschränkung des Umfanges der Sammlung des Hiskia auf Kap. XXV—XXVII; noch für die Voraussetzung, daß Kap. XXVIII, 1—16 so viel jünger sei als das, was vorhergeht und nachfolgt, besteht der mindeste Grund; oder man müßte denn Hitzigs Ideen über die Zahl der in die Unterteile von Kap. X—XXIX aufgenommenen Sprüche für eine solide Grundlage halten. Siehe dagegen § 95 N. 6 und vgl. Hooykaas, S. 106 ff., 173 f.

Die Frage, ob das Sprüchebuch durch einen Sammler zusammengestellt worden, oder aber allmählich durch Hinzufügung einer oder mehrerer kleiner Sammlungen zu einem schon vorhandenen Buch seinen gegenwärtigen Umfang erhalten hat, läßt sich nicht mit völliger Sicherheit beantworten. Indessen ist die zweite Alternative viel wahrscheinlicher als die erste. Die Überschrift, Kap. I, 1—6, legt dafür kein unzweideutiges Zeugnis ab. Denn sie paßt sehr gut zu dem ganzen Buche, aber auch zu einer Sammlung von kleinerem Umfange, welche sich bis Kap. XXIV, 22 oder bis Kap. XXIV, 34, oder endlich bis Kap. XXIX, 27 erstreckte⁴⁾. Allein um gehörig Rechenschaft geben zu können, sowohl von dem Platze, welchen die zwei Salomonischen Sammlungen (Kap. X—XXII, 16 und XXV—XXIX) in dem Buche einnehmen, als auch von der Verwandtschaft der beiden Überschriften Kap. XXIV, 23 *a* und XXV, 1 müssen wir annehmen, daß das ursprüngliche Buch, welches in Kap. I, 1—6 angekündigt wird, aus Kap. I, 7—XXIV, 22 bestand, und daß dazu von ein und derselben Hand Kap. XXIV, 23—34 und XXV—XXIX hinzugefügt worden ist. Ob die Kap. XXX, XXXI zu derselben Zeit oder noch später aufgenommen sind, läßt sich nicht bestimmen⁵⁾. Der erste Sammler hat sich, wie es scheint, darauf beschränkt, das, was er fand, zu sammeln und unter eine einzige Überschrift zu bringen. Mit Sicherheit kann er weder mit dem Verfasser von Kap. I, 7—IX, noch mit dem Sammler eines der beiden Stücke Kap. X—XXII, 16 und XXII, 17—XXIV, 22 identifiziert werden⁶⁾. Der genaue Zeitpunkt seiner ersten Redaktion und des Abschlusses des ganzen Buches läßt sich der Art der Sache nach nicht nachweisen⁷⁾.

⁴⁾ Die Frage, wie das Sprüchebuch zustande gekommen ist, hat viel von ihrer Wichtigkeit verloren, nachdem sich gezeigt hat, daß die verschiedenen Teile in die nachexilische Zeit gehören, und sie braucht daher nicht mehr so ausführlich behandelt zu werden wie in der 1. holl. Ausgabe.

Die Überschrift kündigt — nach der wahrscheinlichsten Auffassung von Vs. 6 — sowohl „Worte und Rätsel von Weisen“ wie Sprüche von Salomo an. Dem entspricht nun das Buch in seinem gegenwärtigen Umfang vollständig.

Man würde sogar behaupten können, daß der Ausdruck „Rätsel“ sich beziehe auf Agurs Sinnsprüche in Kap. XXX. Indessen geht aus *Ps.* XLIX, 5; LXXVIII, 2; *Num.* XII, 8 hervor, daß dieses Wort auch gebraucht wird, um verwickelte, nicht ohne weiteres verständliche Reden zu bezeichnen, so daß es sich auch auf einige Sprüche in dem 2.—5. Teil unseres Buches beziehen kann. Daraus folgt, daß auch Kap. I—XXIX, I—XXIV, 34 und I—XXIV, 22 alles enthalten, worauf Kap. I, 1—6 den Leser vorbereitet, und deshalb die Überschrift ursprünglich zu einer dieser kleinen Sammlungen gehört haben kann. Dagegen paßt sie nicht zu Kap. I—XXII, 16, denn die „Worte und Rätsel der Weisen“ folgen in dieser Sammlung nicht auf die dem Salomo zugeschriebenen Sprüche, noch auch zu Kap. I—IX, denn diese Kapitel enthalten keine losen *mesjalim* und werden überdies nicht ausdrücklich von Salomo hergeleitet.

⁵⁾ Wenn wir annehmen, daß der Sammler, der Autor von Kap. I, 1—6, u. a. die zwei Salomonischen Sammlungen vor sich hatte, so begreifen wir nicht, warum er diese durch Kap. XXII, 17—XXIV voneinander trennte, anstatt sie unmittelbar aufeinander folgen zu lassen. Er brauchte sie nicht mit einander zu verschmelzen, ja er mußte sich davor hüten, weil die zwei Sammlungen nicht gleichartig waren. Aber Kap. XXV, 1 („auch dies sind Sprüche von Salomo u. s. w.“) weist so deutlich zurück auf Kap. X, 1 („die Sprüche von Salomo“), daß wir es nirgends anders erwarten als gleich hinter der Sammlung, wozu letztgenannte Überschrift gehört. Infolgedessen müssen wir annehmen, daß der Autor von Kap. I, 1—6 die Kapitel XXV—XXIX nicht aufgenommen hat. Von den vier in N. 4 besprochenen Möglichkeiten bleiben also nur die letzten zwei übrig: er endigte entweder bei Kap. XXIV, 22 oder bei Kap. XXIV, 34. Allein die Wahrscheinlichkeit, daß Kap. XXIV, 23a und XXV, 1 von einer Hand sind, ist groß genug, um uns für die Wahl der ersten Alternative zu bestimmen und die Hinzufügung von Kap. XXIV, 23—34 und XXV—XXIX demselben Redaktor zuzuschreiben. Daß bezüglich der gleichzeitigen oder späteren Aufnahme von Kap. XXX f. nichts bestimmt wird, bedarf keiner Rechtfertigung.

⁶⁾ Für die Identifizierung des Autors von Kap. I, 1—6 mit dem von Kap. I, 7—IX, wie sie u. a. von Ewald und Delitzsch empfohlen wird, läßt sich in der That viel sagen. In gewissem Sinne spricht dafür schon die Ungewißheit, in der wir uns in betreff Vs. 7 befinden, der nach einigen den Schluß der Überschrift, nach anderen das Thema der darauf folgenden Mahnungen bildet. In dieselbe Richtung weist uns der Sprachgebrauch: in Vs. 1—6 wird fast kein Wort gebraucht, welches wir nicht auch in Kap. I, 7—IX antreffen; die Übereinstimmung in dem Gebrauch der gewöhnlichen Ausdrücke wie Weisheit, Einsicht, Zucht, Recht mag geringe Beweiskraft haben, ערמיה im günstigen Sinne und חכמה in der Einzahl sind beachtenswert. Indessen bleibt die Möglichkeit bestehen, daß der Autor von Kap. I, 1—6, welcher Kap. I, 7—IX kannte, sich den Sprachgebrauch dieses Teiles zu eigen gemacht hat und ihm unwillkürlich gefolgt ist. Und dafür kann man anführen, daß die Person, welche in Vs. 1 „die Sprüche Salomos“ ankündigt, doch wohl nicht selbst ein so ausführliches Stück wie Kap. I, 7—IX geschrieben hat und vor diese Sprüche gesetzt haben würde; es ist wenigstens ebenso annehmbar, daß er es fand und aufnahm. Weil nun der Autor von Kap. I, 7—IX die Sammlung Kap. X—XXII, 16 kannte, so kann diese nicht durch den Autor von Kap. I, 1—6 gesammelt sein, wofür denn,

soweit ich sehe, auf keinen einzigen Beweisgrund hingewiesen werden könnte. Aber auch von dem Sammler von Kap. XXII, 17—XXIV, 22 muß der Verfasser von Kap. I, 1—6 unterschieden werden. In der Einleitung zu diesem Teil, Kap. XXII, 17—21, kommt nichts vor, was uns an ihn denken liefse, vieles dagegen, was uns auf einen anderen Autor hinweist. Man achte auf den Gebrauch von *נעים* und *שמר בבטן* (Vs. 18), von *אֶת־אֵתָהּ* (Vs. 19), von *מַעֲצוֹת* (Vs. 20), aber außerdem auf den gänzlich abweichenden Ton: hier wendet sich der Sprecher an einen einzelnen Schüler und prägt ihm nachdrücklich seine Ermahnungen ins Herz; in Kap. I, 1—6 wird von denen, die aus den Sprüchen und Regeln Nutzen ziehen sollen, in der dritten Person gesprochen. Das Urteil von Delitzsch (*Comm.* S. 5), „daß die Einleitung (nämlich Kap. XXII, 17—21) an die Haltung des Gesamttitels erinnert“, findet in den einzelnen Worten, welche sie mit einander gemein haben (*דְּבָרֵי הַכִּימָם* und *אִמְרִים*), eine sehr schwache Stütze und wird durch obenstehendes völlig widerlegt.

⁷⁾ Vgl. § 97. In den einzelnen Teilen des Buches fanden wir keine Spuren der griechischen Periode. Doch dies hindert natürlich nicht, daß die Sammlung in die Grenzen dieser Periode fallen kann. Dafür darf man sich vielleicht berufen auf *Sirach* XLVII, 12—22, wo Salomos Weisheit nach 1 Kön. III ff. und nicht auf Grund des Sprüchebuches geschildert und gerühmt wird.

Vierzehntes Hauptstück.

Das Buch Job.

Litteratur. Über die gnomische Litteratur überhaupt vgl. S. 57. Commentare zu dem Buche *Job* oder Übersetzungen desselben lieferten u. a. A. Schultens, *Liber Jobi cum nov. vers. et comment. perpet.* 2 tomi (L. B. 1737); H. A. Schultens, *Het boek Job uit het Hebr. vert. mit aanm.*, uitg. door H. Mutinghe (Amst. 1794; Deutsche Ausgabe von J. P. Berg und K. F. Weidenbach (Leipz. 1797); H. Stuhlmann, *Hiob. Ein religiöses Gedicht. Aus dem Hebr. neu übers., geprüft u. erläutert* (Hamb. 1804); F. W. C. Umbreit, *Das Buch Hiob. Übers. u. Auslegung*, II. Aufl. (Heidelb. 1832); F. B. Koester, *Das Buch Hiob und der Pred. Sal. nach ihrer stroph. Anordn. übers.* (Schlesw. 1831); H. Arnheim, *Das Buch Job übers. u. vollst. commentiert* (1836); L. Hirzel, *Hiob erklärt* (2. Lief. des Kurzgef. ex. Handb. z. A. T., Leipz. 1839; 2. Aufl., durchgesehen von J. Olshausen, 1852); J. G. Vaihinger, *Das Buch Hiob, dem Rhythmus der Urschr. gemäß metr. übers. u. erkl.* (Stuttg. 1842 [1856]); J. G. Stickel, *Das Buch Hiob, rhythm. gegliedert u. übers.* (Leipz. 1842); H. F. T. Fockens, *Pulchra Jobeïdis loca* (Amst. 1844); A. Heiligstedt, *Comment. gramm., hist., crit. in Jobum* (Lips. 1847; Vol. IV Pars I von Maurers *Comment. in V. T.*); B. Welte, *Das Buch Job, übers. u. erkl.* (1849); H. A. Hahn, *Comment. über das Buch Hiob* (Berl. 1850); E. J. Magnus, *Philol. hist. Comment. zum Buch Hiob*. 1. Buch (Halle 1851); K. Schlottmann, *Das Buch Hiob, verdeutscht u. erläutert* (Berl. 1851);

E. Renan, *Le livre de Job traduit de l'hébreu* (Paris 1859; 3^e éd. 1875); F. Delitzsch, *Das Buch Job* (*Bibl. Comment. über das A. T.* von Keil u. Delitzsch, IV. Teil, 2. Band, Leipz. 1864; 2. Ausg. 1876); J. C. Matthes, *Het boek Job vert. en verkl. volgens Ewald, Hirzel, Renan, Schlottmann u. s. w.* (Utrecht 1864); A. Dillmann, *Hiob* (neue Bearbeitung des oben genannten Commentars von Hirzel-Olshausen, Leipzig 1869); E. W. Hengstenberg, *Das Buch Hiob, erläutert* (Teil I, Berlin 1870; Teil II, Leipz. 1875); A. Merx, *Das Gedicht von Hiob. Hebr. Text, krit. bearb. u. übers., nebst sachl. u. krit. Einl.* (Jena, 1871); F. Hitzig, *Das Buch Hiob, übers. u. ausgel.* (Leipz. u. Heid. 1874); J. C. Matthes, *Het boek Job vert. en verkl.* Tweede, veel vermeerde druk. Afl. 1—3 (Gron. 1876—1877); G. L. Studer, *Das Buch Hiob, für Geistliche u. gebildete Laien übers. u. krit. erl.* (Bremen 1881); G. H. Bateson Wright, *The b. of Job* (Camb. 1884); E. Reuss, *Hiob* (übers., mit Einl. und einzelnen Anm.; Braunsch. 1888); W. Volck, *Das Buch Hiob u. der Prediger Salomo, ausgelegt* (in der 7. Lief. des Kurzgef. Comm. zu den h. Schr. A. u. N. T. von Strack und Zöckler, S. 1—102, 103—151; Nördl. 1889).

Die mehr als zahlreichen Abhandlungen über Charakter, Tendenz und Unverdorbenheit der Jobeide können hier nicht aufgezählt werden. Unter Hinweis auf die zu § 99—102 gemachten Anmerkungen erwähne ich außer den Artikeln im *Bijb. Woordenboek* u. s. w. (von Veth), *Prot. Real-Encykl.* ¹ und ² (von Delitzsch) und Schenkels *Bibel-Lex.* (von Merx) die folgenden Abhandlungen: Bernstein, *Über das Alter, den Inhalt, den Zweck u. die gegenw. Gestalt des B. Hiob* (Keil u. Tzschirners Anal. I, 3 S. 1—137 [1813]); A. Knobel, *De carm. Jobi argum, fine ac dispos.* (1835); W. Gleiss, *Beitr. z. Kritik des B. Hiob* (Hamb. 1845); E. W. Hengstenberg, *Über das B. Hiob. Ein Vortrag* (Berlin 1856); L. C. F. W. Seinecke, *Der Grundgedanke des B. Hiob* (Clausthal 1863; vgl. *Th.T.* V, 1—56 [Hoekstra]; VII, 492—542 [Kuenen]); E. Reuss, *Das Buch Hiob. Vortrag* (Strafsb. 1869); G. Studer, *Über die Integrität des B. Hiob* (*JfgTh.* I, 1875, S. 688—723; III, 1877, S. 540—560); C. Budde, *Beiträge zur Krit. d. B. Hiob* (Bonn 1876; vgl. Smend in *ThSt. u. Kr.* 1878. S. 153—173 und Budde, *Die Kapitel 27 u. 28 d. B. Hiob* in *ZatW.* II, S. 193—274); F. Giesebrecht, *Der Wendepunkt d. B. Hiob* (Berlin 1879); J. Grill, *Zur Kritik der Komposition des B. Hiob* (Tüb. 1890). Ferner erschien A. Walls, *The oldest drama in the world: the book of Job, arranged in dramatic form; with a prefatory note by N. A. Butz* (New-York 1891); R. A. Watson, *The book of Job* (London 1892); J. Meinhold, *Das Problem des Buches Hiob* in *Neue Jahrb. f. deutsche Theologie* von 1892, I, S. 63 ff.

§ 99. Übersicht über den Inhalt des Buches Job.

Das Buch Job besteht aus folgenden Teilen:

A. Einleitung oder Prolog, in welchem Jobs Frömmigkeit und Glück, Satans Auftreten gegen ihn in dem Himmelsrat, Jobs Prüfungen und ergebene Stimmung und endlich die Ankunft seiner drei Freunde

(Eliphas, der Themanit, Bildad, der Sjuchit, und Zophar, der Naamathit) beschrieben werden (Kap. I, II)¹⁾.

B. Gespräche zwischen Job und seinen drei Freunden (Kap. III—XXVI). Der Gang dieser Gespräche ist dergestalt, daß zuerst Job den Tag seiner Geburt verflucht (Kap. III), worauf die drei Freunde nacheinander das Wort nehmen und jedesmal von Job eine Antwort erhalten. Dies geschieht dreimal (Kap. IV—XIV; XV—XXI; XXII—XXVI), allein in dem dritten Gespräch bewahrt Zophar Stillschweigen, so daß das Gespräch durch die Antwort, welche Job dem Bildad erteilt, geschlossen wird. Im Laufe dieser Unterhaltung sprechen die Freunde ihre Überzeugung aus, daß die Schicksalsschläge, welche den Menschen treffen, als Strafen für das von ihm gethane Böse angesehen werden müssen. Dem gegenüber bezeugt Job seine Unschuld und beklagt sich bitter über das Unrecht, welches ihm durch diese Auffassung der Bedeutung des menschlichen Leidens angethan wird. Durch dieses Widersprechen veranlaßt, wenden die Freunde endlich ihre allgemeine Behauptung auf Job an und beschuldigen ihn geheimer Sünden, was ihn veranlaßt, nicht nur sich aufs neue zu verteidigen, sondern auch die Unwahrheit der Überzeugung, von der seine Freunde ausgehen, ins Licht zu stellen²⁾.

C. Job, jetzt nicht mehr durch seine Freunde beunruhigt, nimmt zweimal das Wort: zuerst (Kap. XXVII, XXVIII), um vor allem den Hochmut seiner Freunde durch den Nachweis der Unerreichbarkeit der Weisheit zu beschämen; dann (Kap. XXIX—XXXI), um sein gegenwärtiges Elend mit dem früheren Glück zu vergleichen und nochmals feierlich von seiner Unschuld Zeugnis abzulegen³⁾.

D. Hierauf tritt ein neuer Kämpfe auf den Plan, Elihu, der Busit. Was ihn bisher hat schweigen lassen, und warum er jetzt das Wort ergreift, wird zuerst durch den Autor (Kap. XXXII, 1—5), dann von ihm selbst auseinandergesetzt. Er kann sich weder mit den Gründen Jobs, noch mit der Widerlegung derselben seitens der drei Freunde vereinigen. Er wendet sich deshalb an Job, tadelt ihn wegen seiner vermessenen Sprache und entwickelt seine eigene Anschauung bezüglich des Leidens der Gerechten und der Stimmung, welche ihn Gott gegenüber erfüllt. Von der ihm gegebenen Gelegenheit, zu antworten, macht Job keinen Gebrauch, so daß Elihu seine vier Reden nacheinander vortragen kann (Kap. XXXII, 6—XXXIII; XXXIV; XXXV; XXXVI und XXXVII)⁴⁾.

E. Endlich erscheint J a h w e, um dem Streite ein Ende zu machen.

In zwei Ansprachen (Kap. XXXVIII, 2 — XXXIX [XXXIX, 33]; Kap. XL, 7 [2] — XLI) beschreibt er seine Macht und Weisheit, welche sich in den Wundern der Schöpfung, besonders in der Tierwelt offenbart, und läßt Job also seine Niedrigkeit und die Vermessenheit seiner ungehörigen Worte fühlen. Schon nach der ersten, aber vor allem nach der zweiten Ansprache demütigt sich Job auf das tiefste (Kap. XL, 1—4 [XXXIX, 34—38]; XLII, 1—6)⁵).

F. In dem Epilog des Buches (Kap. XLII, 7—17) spricht Jahwe sein Endurteil über Job und seine Freunde aus und wird die Wiederherstellung von Jobs früherem Glück geschildert⁶).

¹) Der Schauplatz des Buches *Job* ist nach Kap. I, 1 das Land Uz (עֶזְרָא), bewohnt von den Bné Kedem (Vs. 3). Die Überlieferung legt Jobs Wohnplatz in den westlichen Teil von Hauran, in die Gegend Ardh el-Bethenije, wo ein nach ihm benanntes Kloster liegt. Die Richtigkeit dieser Ortsbestimmung wird bestätigt durch Fries, *Das Land Uz* (*ThSt. u. Kr.* 1854 S. 299—305) und besonders durch Wetzstein (bei Delitzsch, *Hiob* ¹ S. 537—539). Allein der Überlieferung, welche natürlich dem Buche *Job* ihr Entstehen zu verdanken hat, wird durch die *data* des A. T. widersprochen, welche uns nötigen, Uz südlicher und näher bei Edomitis zu suchen. Uz heißt *Gen.* X, 23 (1 *Chr.* I, 17) ein Sohn Arams, *Gen.* XXII, 21 näher ein Sohn Nahors, während er *Gen.* XXXVI, 28 (1 *Chr.* I, 42) zu den Söhnen von Disjan ben Seir gezählt wird. Dies weist auf die Lage des nach ihm genannten Landes zwischen Syrien und Edomitis hin. Aus *Klagel.* IV, 21, wo Edom als Bewohner des Landes Uz genannt wird, darf geschlossen werden, daß es an sein Grundgebiet grenzte. Aus *Jer.* XXV, 20 („alle die Könige des Landes Uz“) läßt sich hinsichtlich der Lage nichts folgern, auch weil diese Worte in der LXX fehlen und wahrscheinlich eine Glosse sind (Teil II S. 209). — Mit Recht wird darum in einer Anmerkung am Schluß der griechischen Übersetzung des Buches *Job* das Land Αὔσις, wie Kap. I, 1 Uz heißt, ἐπὶ τοῖς ὄρεσι τῆς Ἰδουμαίας καὶ Ἀραβίας gelegt. Damit stimmt auch der Bericht über die Herkunft von Jobs Freunden, Kap. II, 11, überein. Theman, das Vaterland von Eliphas, ist ein bekannter Distrikt von Edom, welcher u. a. *Jer.* XLIX, 7, 20; *Ob.* Vs. 9 vorkommt und dort wegen der Weisheit seiner Bewohner gerühmt wird; vgl. auch *Gen.* XXXVI, 11, 15, 42. Der zweite Freund, Bildad, heißt בִּלְדַּד, d. h. der Abkömmling von — oder: der Bewohner des Landes — Sjuach, nach *Gen.* XXV, 1 (1 *Chr.* I, 32), einer der Söhne Abrahams aus Ketura, welche die Wüste östlich von Kanaan bewohnen. Der dritte, Zophar wird הַנַּעֲמָנִי genannt, ein *patronymicum* oder *gentile* von unsicherer Erklärung. Im A. T. wird nur ein Naama erwähnt, eine Stadt in Judäa (*Jos.* XV, 41). Daran haben wir hier wohl nicht zu denken: ein Judäer paßt schlecht in das Bild, welches der Verfasser uns entwirft. Die Wahrscheinlichkeit spricht also für die Ableitung von einem anderen Naama, welches außerhalb Kanaans, nicht weit von den Wohnstätten der übrigen Personen, gelegen haben wird: mehr als ein Landstrich oder eine Stadt kann diesen Namen („Lieblichkeit“) getragen haben. In LXX heißt Zophar ὁ Μιναῖος, welcher Volksname 1 *Chr.* IV, 41; 2 *Chr.* XXVI, 7 dem hebräischen מִנְיָנִי entspricht.

Vermutlich las der Übersetzer infolge von Verwechslung zweier Buchstaben *המערורי* und identifizierte dies mit dem bekannteren *המערורי*. Die abweichende Erklärung seiner Lesart bei Dozy, *De Israëliten te Mekka* S. 76 N. 1, ist vernünftig, aber weit gesucht. — Aus Kap. I, 15, 17 kann in betreff der Heimat Jobs keine bestimmte Folgerung gezogen werden, aber die Erwähnung der Sabäer und der Chaldäer kollidiert mit der oben vorgetragenen Auffassung wenigstens nicht. Vgl. Dillmann S. 12 f.

Die meisten in dem Prolog mitgeteilten Einzelheiten kommen unten (§ 100 ff.) zur Sprache. Wir machen hier nur aufmerksam auf die Formeln „Gott Valet sagen“ und „Gott ins Angesicht Valet sagen“ *על־פְּנֵי בְּרַךְ אֱלֹהִים*, welche Kap. I, 5, 11; II, 5, 9 von Satan und von Job und seiner Ehefrau gebraucht werden. Geiger (*Urschrift* u. s. w. S. 267 f.) und Merx (*Hiob* S. XLVIII ff.) meinen, daß *ברך* von den Sopherim geschrieben ist an Stelle von *קלל*, *נאץ* oder einem anderen verbum von „verfluchen“, welches mit Elohîm als Objekt Anstoß erregte. Auf gleiche Weise ist ihres Erachtens der Text von 1 *Chr.* XXI, 10 und teilweise *Ps.* X, 3 geändert worden. Aber aus einer Zahl von Stellen erhellt, daß man an der *juxtapositio* von „verfluchen“ doch nicht solchen Anstoß nahm, als sie meinen (*Num.* XIV, 11, 23; XV, 30; XVI, 30; *Deut.* XXXI, 30; *Jes.* I, 4; V, 24). Es giebt also keine Ausdrücke, die Lesart der ll. cc. zu verändern. Aber ebensowenig braucht man anzunehmen, daß *ברך* *per antiphrasin* anstatt eines Verbums mit gegenübergestellter Bedeutung gebraucht sei und darum mit „verwünschen“ übersetzt werden müsse: von solchem Gebrauch enthält das A. T. kein zweites Beispiel. Der Übergang von „segnen“ — was häufig mit „Abschied nehmen“ gepaart ging (*Gen.* XLVII, 10; 1 *Kön.* VIII, 66) — in „Valet sagen“, „verabschieden“, „aufkündigen“ ist sehr natürlich und wird durch die Analogie von *χαίρειν*, valere, grüßen u. s. w. empfohlen. An Abfall von Jahwe, an Übergang zu dem Dienst anderer Götter (vgl. Kap. XXXI, 26—28) braucht man bei dem „Valet sagen“ nicht zu denken, vielmehr an praktischen Atheismus, dessen man sich im Verborgenen (vgl. Kap. I, 5 *בְּלִבְבָם*) oder in der Öffentlichkeit schuldig machen konnte (vgl. Kap. XXI, 14); 2) auf das siebentägige Schweigen von Jobs Freunden (Kap. II, 13); der Grund dafür wird angegeben in der 2. Hälfte des Verses: „denn sie sagen, daß der Schmerz sehr groß war“ — womit man Vs. 12 vergleichen kann. Wahrscheinlich war es nicht nur Entsetzen über das Leiden Jobs, noch auch nur ein Gefühl der Ohnmacht, ihn zu trösten, weshalb sie so verstummten: die Tendenz des Verfassers ist, daß sie bereits damals in Jobs übergroßem Schmerze die strafende Hand Gottes wahrnahmen und deshalb nicht wußten, was sie zu ihm reden sollten. Daraus erklärt sich, daß Job gerade nach ihrem Stillschweigen in die bittersten Klagen ausbricht (Kap. III) und so den Streit mit den Freunden heraufbeschwört.

²⁾ Ohne uns in den Streit der Ausleger bezüglich des Sinnes einzelner Worte Jobs und seiner Freunde oder auch ihrer Reden im ganzen einzulassen, versuchen wir die oben gegebene Skizze zu erweitern, wobei wir zugleich auf die merkwürdigsten Stellen unsere Aufmerksamkeit richten. Der Streit wird, wie wir sahen, eröffnet durch Job, welcher (Kap. III) in starken Ausdrücken seinen Geburtstag verflucht und den Wunsch ausspricht, daß er niemals das Lebenslicht geschaut haben oder sonst längst gestorben sein möchte: wozu

wird das Leben denen geschenkt oder verlängert, die so elend sind, wie er sich fühlt? Die Freunde können diese Verwünschungen nicht stillschweigend mit anhören, und so beginnt das

Erste Gespräch (Kap. IV—XIV). Zuerst nimmt Eliphas das Wort: nach einer kurzen Einleitung, in der er sich gewissermaßen Gehör erbittet, spricht er einige allgemeine Behauptungen aus, so z. B.: die Gerechten kommen nicht um (Kap. IV, 7); die Gottlosen empfangen Lohn nach ihren Werken (Vs. 8—11); niemand ist rein in Gottes Augen (Vs. 12—21). Diese letzte Behauptung hat in Eliphas Augen offenbar die größte Bedeutung und wird darum als eine göttliche, im Traume erhaltene Offenbarung vorgetragen. Er richtet nun seine Rede an Job selbst, ermahnt ihn, sich an Gott zu wenden (Kap. V, 1) und weist noch einmal hin auf das Unglück der Bösen (Vs. 3—7), auf Gottes Macht, zu strafen und wohlzuthun, und auf das Heil des Menschen, der bei Gott Zuflucht sucht (Vs. 8—26). Endlich ermahnt er Job, diese Betrachtungen zu beherzigen (Vs. 27). In seiner Antwort beklagt dieser sich, daß man die Schwere seines Leidens gar nicht berücksichtige (Kap. VI, 1—7), und bezeugt er, daß für ihn nichts anderes übrig bleibe als die Hoffnung auf den Tod (Vs. 8—13). Darnach beschreibt er seine Enttäuschung beim Anhören der Worte seines Freundes, der, anstatt seine Unschuld anzuerkennen, ihm Wahrheiten verkündigt hätte, deren er nicht bedurft habe (Vs. 14—30). Aufs neue bricht er in Klagen über sein Unglück aus (Kap. VII, 1 ff.) und wendet sich dann an Gott selbst, um ihn zur Verantwortung zu ziehen wegen der Verfolgung eines Unschuldigen: viel lieber will er sterben, als das Leiden noch verlängert sehen (Vs. 11—21). — Job erhält Antwort von Bildad, der entrüstet ist über diese beleidigenden Worte: Gott ist immer gerecht in all seinem Thun (Kap. VIII, 1—7)? Schon die früheren Geschlechter wußten, daß er die Bösen straft und ins Unglück stürzt (Vs. 8—19), während er sich des Schicksals der Unschuldigen annimmt und ihnen Glück sendet (Vs. 20—22). — Dies alles — so lautet die Antwort des Job — ist mir nicht neu: Gott ist allmächtig und groß, davon zeugt die ganze Natur (Kap. IX, 1—10). — Doch das muß ich auch zu meinem bitteren Schmerz empfinden: wie kann ich mich mit ihm messen und Verantwortung von seinem Thun fordern (Vs. 11—20)? Schuldige und Unschuldige vertilgt er (Vs. 21—24). Was vermag ich schwacher Mensch ihm gegenüber (Vs. 25—35)? Dennoch will der Leidende mit seinen Klagen und Beschuldigungen nicht innehalten: wiederum wendet er sich an Gott selbst und beklagt sich über das Leiden, das dieser ihm sendet (Kap. X, 1 ff.). Das Ende seiner Klagen ist auch diesmal der Wunsch, daß Gott ihm lieber das Leben genommen haben möge oder ihm jetzt vor seinem Tode einen Augenblick zum Aufatmen schenken möge (Kap. X, 18—22). — Nun ist Zophar an der Reihe: er verweist Job seine Vermessenheit gegen Gott (Kap. XI, 2—6), beschreibt Gottes Allmacht und Weisheit (Vs. 7—12) und verheißt Jobs Wiederherstellung, wenn er sich vor Gott demütigen wolle (Vs. 13—20). — Die Antwort Jobs enthält zunächst eine Verspottung der Freunde, deren Weisheit nicht bedeutend ist (Kap. XII, 2 f.), dann eine Klage über ihre Behandlung des Leidenden (Vs. 4—6); darauf giebt Job selbst eine Beschreibung der Macht Gottes, wie sie sich in dem Wechsel des menschlichen Schicksals offenbart, und liefert damit den Beweis, daß er von seinen Freunden nicht zu lernen braucht

(Vs. 7—XIII, 2). Wie können diese es wagen, als Anwälte Gottes aufzutreten und ihn durch ein parteiisches Urteil zu beleidigen (Vs. 3—12)? Job ermahnt sie, auf ihn zu hören, wenn er an Gott sich wendet (Vs. 13—19), und bricht nun aufs neue in die gewöhnlichen Klagen und Fragen aus (Vs. 20—28), welche bald in eine allgemeine Betrachtung des Schicksals des Menschen und seines Verhältnisses zu Gott übergehen (XIV, 1—12), unmittelbar wieder auf Job selbst angewandt (Vs. 13—22).

Zweites Gespräch. Eliphas nimmt das Wort und tadelt Job mit mehr Nachdruck als vorher wegen seiner anmaßenden Sprache, aber vor allem wegen seines Widerstandes gegen Gott, dem gegenüber er lieber seine Ohnmacht und Sündhaftigkeit erkennen sollte (Kap. XV, 2—16). Sich berufend auf die Lehre früherer Weisen (Vs. 17—19), schildert er das unglückselige Schicksal, welches diejenigen erwartet, die gegen Gott sich auflehnen (Vs. 20—35). — Aufs neue erklärt Job, daß er alles ebenso gut weiß wie die, welche es mit soviel Aufhebens verkündigen (Kap. XVI, 2—5). Aber alsbald kehrt er zu seinen Klagen zurück und vergleicht die Schwere des gegenwärtigen Leidens mit seinem früheren Zustande (Vs. 6—17). Von seinen Freunden verkannt, beginnt er nun zu hoffen, daß Gott ihn wenigstens anhören wird (Vs. 18 ff.), allein der Wunsch darnach schlägt in erneute Klagen um (Kap. XVII, 1—9), welche von völliger Verzweiflung an einer Verbesserung seines Zustandes zeugen und mit dem Verlangen nach dem Tode endigen (Vs. 10—16). — Auch Bildads Rede beginnt mit einem dem Job erteilten Verweise wegen seiner vermessenen Sprache (Kap. XVIII, 2—4), geht aber alsbald in eine ausführliche Beschreibung des Schicksals über, welches endlich das Teil der Gottlosen wird (Vs. 5—21). — Die Antwort Jobs beginnt mit einer bitteren Klage über die unbegründeten Beschuldigungen der Freunde (Kap. XIX, 2—5), darauf folgt aber eine neue Schilderung des Leids, das Gott ihm anthut (Vs. 6—20), welches ihm eine Bitte um Mitleid von seinen Freunden entlockt (Vs. 21 f.). Mitten in diesen bitteren Klagen spricht er — in dem berühmten Abschnitt Kap. XIX, 23—27 — das Vertrauen aus, daß er Gott anschauen und durch ihn gerechtfertigt werden wird: das wird die Beschämung der Freunde sein (Vs. 28 f.) — Durch den Mund Zophars antworten diese, nach einer Bezeugung ihres Entsetzens über Jobs dreiste Sprache (Kap. XX, 2 f.) mit einer erneuten Beschreibung des Unglücks der Bösen: in starken Ausdrücken wird es durch den Sprecher als furchtbar und unvermeidlich geschildert (Vs. 4—29). — Nach einer Einleitung (Kap. XXI, 2—6) erklärt Job, dieser Vorstellung von dem Schicksal der Bösen nicht zustimmen zu können: im Gegenteil, oft sind sie bis zum Ende glücklich und fällt zwischen ihrem Ergehen und dem der Gerechten keinerlei Unterschied auf; auch hierfür zeugt die Erfahrung vieler (Vs. 7—34).

Drittes Gespräch. Eliphas beschränkt sich jetzt nicht länger auf das Aussprechen allgemeiner Wahrheiten: Gott ist gerecht, darum muß Job gesündigt haben (Kap. XXII, 2—5) und sogar bestimmte Übertretungen, die hier aufgezählt werden, begangen haben (Vs. 6—11). Sollte er sich denn nicht warnen lassen durch das Geschick derer, die von Gott abgewichen sind, und durch Demütigung und Reue sich eine neue, herrliche Zukunft zu bereiten trachten (Vs. 12—30)? — In Jobs Antwort handelt die erste Hälfte (Kap. XXIII) von seinem Verhältnis zu Gott: möchte es ihm vergönnt werden, vor Gott zu

erscheinen und sich vor ihm zu verantworten! Denn er ist unschuldig, aber was hilft ihm das, da Gott seinen Untergang beschlossen hat? Die zweite Hälfte enthält eine Schilderung der Verdorbenheit der Gottlosen, welche von Gott duldend angesehen wird: ihr Lebensgeschick, ja selbst ihr Tod unterscheidet sich in keiner Hinsicht von dem der Gerechten (Kap. XXIV). Der Text dieses Kapitels ist stark korrupt, hie und da sogar völlig unverständlich. Vgl. unten § 101 N. 11. — Bildad, der letzte der Freunde, der das Wort ergreift, läßt sich auf eine Widerlegung dieser Worte nicht ein, rühmt aber Gottes fleckenlose Reinheit und Erhabenheit, die dem Menschen jeden Gedanken an ein Widersprechen nehmen müßte (Kap. XXV). — In seiner Antwort erinnert Job daran, daß dies alles ihm bekannt ist (Kap. XXVI, 2—4), und zum Beweise dafür schildert er selbst Gottes Majestät und Macht, wie diese sich in der Natur offenbaren (Vs. 5—14). So wenigstens muß dieses Kapitel aufgefaßt werden, wenn es in Übereinstimmung mit Vs. 1 als Rede Jobs betrachtet wird. Dagegen werden indessen Bedenken geäußert, auf die wir § 101 N. 12 zurückkommen.

³⁾ Auch auf Kap. XXVII f., ihre Tendenz und Stellung, die sie in dem Gedicht einnehmen, kommen wir unten zurück (§ 101 N. 13). Warum sie nicht zu dem 2. Teil gefügt, sondern mit Kap. XXIX—XXXI zu einem 3. Teil verbunden sind, geht aus dem Anfang von Kap. XXVII wie von Kap. XXIX hervor: „und Job fuhr fort sein Spruchgedicht (משל) zu verkündigen“ — eine Formel, die in dem Verlauf der Gespräche nicht gebraucht war und für die relative Selbständigkeit der also angekündigten längeren Reden spricht. Ihr Inhalt ist folgender:

a. Kap. XXVII, XXVIII. Feierlich erklärt Job, daß er den Glauben an seine Unschuld nicht aufgeben könne, und daß das Schicksal der Gottlosen ihn treffen möge, die sich gegen ihn auflehnen (XXVII, 2—7). Darnach setzt er zur Warnung für seine Freunde auseinander, welcher Art das Geschick ist: die gerechte Vergeltung trifft sie endlich, auch wenn sie geraume Zeit glücklich gewesen sein mögen (Vs. 8—23). Diese Schilderung wird plötzlich abgebrochen und geht in eine Betrachtung der Weisheit über: während der Mensch in die Tiefen der Erde hineindringt, um daraus Metalle hervorzuholen (Kap. XXVIII, 1—11), ist die Weisheit so unvergleichlich groß an Wert (Vs. 15—18), für ihn gar nicht zu erreichen: Gott allein besitzt und kennt sie; für den Menschen bleibt nichts anderes übrig, als ihn zu fürchten (Vs. 21—28).

b. Kap. XXIX—XXXI. Diese zweite Rede besteht aus drei deutlich abgegrenzten Teilen. In dem 1. (Kap. XXIX) schildert Job das Glück, das er früher genoß, die Ehrerbietung, welche man ihm um seiner Weisheit und Gerechtigkeit willen zollte. Jetzt dagegen — so fährt er im 2. Teile (Kap. XXX) fort — ist er der Gegenstand der Schmach und des Spottes: sogar diejenigen, die früher nicht wagten, zu ihm aufzublicken, halten sich für berechtigt, ihn zu beleidigen; furchtbar und unaufhörlich ist sein Leiden. Aber — so fährt der Sprecher im 3. Teile (Kap. XXXI) fort — dennoch bin ich mir keinerlei Sünde oder Übertretung bewußt: weder Hurerei, noch Abgötterei, noch Ungerechtigkeit habe ich getrieben; vielmehr habe ich mich stets der Armen und Unglücklichen angenommen und ihnen Liebe erwiesen. Die Aufzählung der Übelthaten, von denen der

Leidende sein Gewissen frei weiß, wird mit dem Wunsche beschlossen, daß er vor Gott erscheinen dürfe, um von ihm in seiner Rechtschaffenheit erkannt zu werden (Vs. 35—37); darauf folgt aber eine erneute Bezeugung seiner Unschuld, besonders betreffs der Knechtung seiner Untergebenen (Vs. 38—40 a). Am Schluß dieses Kapitels eine Unterschrift (Vs. 40 b): „Die Worte Jobs haben ein Ende.“ Über die Verbindung, in der sie zu Kap. XL, 3—5 (XXXIX, 36—38), XLII, 1—6 steht, sowie über ihren vermutlichen Ursprung, siehe unten.

⁴⁾ Elihu heißt (Kap. XXXII, 2) „der Sohn des *Baracheel*, der Busit, von dem Geschlechte *Rams*“. Buz ist *Gen.* XXII, 21 (ebenso wie Uz, siehe N. 1) der Sohn des *Nahor*, des Bruders des *Abraham*; dagegen *Jer.* XXV, 23 der Name eines arabischen Volksstammes. Vielleicht müssen diese beiden Angaben derart verschmolzen werden, daß wir die Busiten für einen Stamm halten, der in der arabischen Wüste und zwar in der Richtung nach Syrien ansässig war — was mit der Heimat Hiobs und dem Vaterland seiner Freunde, wie diese in Kap. I, II angegeben werden, sehr wohl übereinstimmen würde. Von dem „Geschlecht Rams“ wissen wir nichts: vielleicht war es ein Teil des Stammes der Busiten. Nach der Einleitung des Autors (Kap. XXXII, 1—5) beginnt Elihu selbst zu sprechen und zwar folgendermaßen:

a. Kap. XXXII, 6—XXXIII. Ein großer Teil dieser ersten Rede ist Eingangsrede von Elihu selbst. Er erklärt dem Job, warum er sich gedrungen fühlt, das Wort zu ergreifen (Kap. XXXII, 6—10), giebt an, was er an den drei Freunden (Vs. 11—14) und an Job selbst (Vs. 15—22) tadeln zu müssen meint, ermahnt den letzteren, auf ihn zu hören und fordert ihn auf, ihm unverzagt zu antworten (Kap. XXXIII, 1—7). Nun beginnt die Widerlegung von Jobs Reden: dieser hatte gewagt, sich unschuldig zu nennen (Vs. 8—11), und dadurch sich an Gott vergriffen (Vs. 12 f.). Gott offenbart sich dem Menschen im Traum oder durch Leiden, um ihn zum Bewußtsein seiner Schuld zu bringen (Vs. 14—22); wenn er sich dann demütigt, erweist Gott ihm Barmherzigkeit (Vs. 23—31). Job möge das bedenken und antworten, wenn er könne, oder sonst auf das achten, was folgen wird (Vs. 23 f.)!

b. Kap. XXXIV. Nach einer neuen Vorrede (Vs. 1—4) bekämpft Elihu die Behauptung Jobs, daß Gott in der Regierung der Welt ungerecht sei (Vs. 5—9). Er beruft sich dem gegenüber auf die Art der Sache: wie sollte Gott anders als nach Recht und Gerechtigkeit die Welt regieren können (Vs. 10—17)? Aber auch auf die Thaten verweist er, aus denen hervorgeht, daß die Gerichte Gottes sogar die Großen und Fürsten nicht verschonen (Vs. 18—32). Wenn Job dem nicht zustimmt, so erwartet ihn zweifellos neues Elend, bis daß er sein Unrecht erkennt (Vs. 33—37).

c. Kap. XXXV. Hat Job behauptet, daß der Mensch von seiner Gerechtigkeit keinen Vorteil habe (Vs. 2 f.), so lehrt Elihu, daß Gott zu erhaben ist, um durch die bösen oder die guten Thaten der Menschen benachteiligt oder begünstigt zu werden: ihre Folgen kommen auf Rechnung des Menschen selbst (Vs. 4—8). Scheinbare Abweichungen von dieser Regel bestätigen diese vielmehr (Vs. 9—13). Wie verkehrt handelt Job dann, wenn er mit vielen Worten Gott selbst beschuldigt (Vs. 14—16)!

d. Kap. XXXVI, XXXVII. Nach einer kurzen Einleitung (Kap. XXXVI, 1—4) wird hier ein neues Plaidoyer für Gottes Gerechtigkeit geboten: sie offen-

bart sich auch in dem Geschick der Frommen, welche zu ihrem eigenen Besten, wenn sie gefehlt haben, von ihm gezüchtigt werden und darnach größeres Heil empfangen (Vs. 5—11), während die verhärteten Sünder zu Grunde gehen (Vs. 12—14). Dies wird auf Job angewandt, der sich vor allem hüte vor vermessenen Klagen über Gott (Vs. 15—21)! Wie kann ein Mensch es wagen, ihn anzuklagen (Vs. 22, 23)! Vielmehr soll Job einstimmen in das Lob von Gottes Majestät, die sich ringsum in der Natur so deutlich offenbart (Vs. 24—XXXVII, 13)! Was weiß er zur Erklärung dieser Wunder beizubringen (Vs. 14—18)? Daß darum nur jeder verstumme vor diesem mächtigen Gott und in dem Gefühl eigener Niedrigkeit demütig vor ihm sich beuge (Vs. 19—24)!

⁵⁾ Die beiden Reden Jahwes sollen hier noch etwas näher skizziert werden:

a. Kap. XXXVIII, 2—XXXIX. In einer kurzen Einleitung (Kap. XXXVIII, 2 f.) erklärt Gott sich bereit, Jobs Wunsch zu erfüllen (vgl. Kap. XIII, 22) und ihm Fragen vorzulegen, die er beantworten möge. So geschieht es denn auch im folgenden, wo an Job das Verlangen gestellt wird, die Wunder, welche sich in den verschiedenen Naturreichen zeigen, zu erklären oder gar hervorzubringen. Es wird hingewiesen auf die Erde, ihre Schöpfung, die Grenzbestimmung zwischen Land und Meer u. s. w. (Kap. XXXVIII, 4—8); dann auf die Wunder des Himmels, besonders auf Licht und Finsternis (Vs. 19—21), Schnee und Hagel (Vs. 22 f.), die Schnelligkeit von Licht und Sturmwind (Vs. 24), den Regen (Vs. 25—28), das Eis (Vs. 29 f.), die Sternbilder (Vs. 31 f.) und die Ordnung des Himmels im allgemeinen (Vs. 33—38); endlich auf die Tierwelt, und zwar auf die Speisung der Tiere (Vs. 39—41); die Geburt und das Aufwachsen der jungen Gemsen (Kap. XXXIX, 1—4); den wilden Esel (Vs. 5—8); das Einhorn (Büffel?) (Vs. 9—12); den Vogel Straufs (Vs. 13—18); das Streitroß (Vs. 19—25); die Zug- und Raubvögel (Vs. 26—30). Darnach bietet Jahwe dem Job Gelegenheit zu sprechen, und es demütigt sich dieser (Kap. XL, 1—5).

b. Kap. XL, 6—XLII, 6. Diese Rede wird fast ganz eingenommen von der sehr ausführlichen Schilderung des Behemôth oder Nilpferdes (Kap. XL, 15—24) und des Leviathan oder des Krokodiles (Kap. XL, 25—XLI, 26). Voran geht die Frage, ob Job im Ernste die Gerechtigkeit in Gottes Weltregierung in Zweifel gezogen habe, und ob er sich imstande fühle, Gott darin zu erreichen (Kap. XL, 7—14)? Die Antwort Jobs auf diese zweite Rede ist eine erneute und noch tiefere Demütigung, die gepaart ist mit der Erkenntnis von Gottes Allmacht und Weisheit (Kap. XLII, 1—6).

⁶⁾ Beachtung verdienen hier die Ausdrücke, in denen Jahwe sich über Eliphas und die beiden anderen ausspricht. Zweimal heißt es (Vs. 7 f.), daß sie über (אֱל) Gott nicht Recht (נְכוֹנָה) gesprochen hätten, wie Gottes Diener Job. Deshalb müssen sie ein Brandopfer zur Versöhnung ihrer Sünden bringen und muß Job für sie bitten, welches Gebet von Jahwe erhört werden wird (Vs. 8). So geschieht es denn auch (Vs. 9), und „während Job für Eliphas c. s. eintritt (בְּהִתְפַּלֵּל), wendet Jahwe das Geschick Jobs“, d. h. er giebt ihm sein früheres Glück wieder (Vs. 10). Die Job verliehenen Vorrechte betragen gerade das Doppelte von dem, was er früher besessen hatte, abgesehen davon, daß er eine gleiche Anzahl von Söhnen und Töchtern bekommt, wie er verloren

hatte (Vs. 11—13). Von diesen Töchtern vernehmen wir noch die (symbolischen) Namen und die Niederlassung „inmitten ihrer Brüder“ (Vs. 14 f.), während die ganze Schilderung geschlossen wird mit der Erwähnung von Jobs hohem Alter (nach der Wiederherstellung seines Glückes lebt er 140 Jahre), seiner zahlreichen Nachkommenschaft und seines Todes (Vs. 16 f.).

In der alexandrinischen Übersetzung ist das Buch hiermit noch nicht zu Ende (vgl. N. 1). Es folgt nämlich ein Anhang, wahrscheinlich christlichen Ursprunges, wenigstens beginnt er mit den Worten: „doch es steht geschrieben, daß er (Job, dessen Tod in Vs. 17 gemeldet war) auferstehen wird mit denen, welche der Herr auferweckt.“ Darauf lesen wir die Worte: οὗτος ἐρμηνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου ἐν μὲν γῇ κατοικῶν τῇ Αὐσέτιδι ἐπὶ τοῖς ὄρεσι τῆς Ἰδουμαίας καὶ Ἀραβίας προσηγορεῖ δὲ αὐτῷ ὄνομα Ἰωβὰβ κτέ. Die Meinung scheint dahin zu gehen, daß diese Mitteilungen über Job einem hebräischen Original entlehnt sind. Allein ihr Ursprung fällt zu deutlich in die Augen, als daß wir in Zweifel darüber geraten könnten. Offenbar finden wir hier nicht traditionelle Angaben, sondern Folgerungen, die aus verschiedenen Stellen des A. Testaments gezogen sind. Es geht nämlich aus dem weiter Folgenden hervor, daß der hier gemeinte Job ab derselbe ist, der *Gen.* XXXVI, 33 unter den Königen von Edom vorkommt: wird von diesem gesagt, daß er war aus Bozra, so hat der Autor des Anhangs gemeint, daß seine Mutter also hieß. Der ganzen Anmerkung kann ebenso wenig Wert beigemessen werden wie den Einschiebseln der LXX in Kap. II, 9 und XLII, 16.

§ 100. Charakter und Tendenz des Buches Job.

Die Ansicht, daß das Buch *Job* rein historisch sei, kann, obwohl sie früher von manchen mit Wärme verteidigt wurde, jetzt auf Widerlegung keinen Anspruch mehr machen. Durch die Eigentümlichkeiten des Prologs und des Epilogs wird ihr ebenso deutlich widersprochen wie durch den Inhalt und die Form des Buches selbst: abgesehen noch von den Reden, welche Jahwe in den Mund gelegt werden (Kap. XXXVIII—XLI); die Ansprachen Jobs und seiner Freunde sind offenbar Kunstprodukte, keine natürlichen Ergüsse²⁾. Nur die Frage kann aufgeworfen werden, ob dem Gedicht eine Überlieferung zu Grunde liegt, und inwiefern diese in ihrer Art historisch war. Bestand das Buch *Job* schon zur Zeit des Propheten Ezechiel, so kann ihm seine Erwähnung von Job, Kap. XIV, 14, 20 entlehnt sein; ist es dagegen jünger, so muß er ihn als einen Frommen κατ' ἐξοχήν aus der Überlieferung kennen gelernt haben. Gehen wir, solange dieser Punkt noch unentschieden ist, mit der Wahrscheinlichkeit zu Rate, so befriedigt uns am meisten die Annahme, daß Jobs Frömmigkeit und unverdientes Unglück historisch sind und in der Tradition noch übertrieben wurden, und daß der Dichter von dieser Überlieferung, in Übereinstimmung mit seiner Tendenz, einen sehr freien Gebrauch gemacht hat³⁾.

¹⁾ Flavius Josephus erwähnt Job in seiner Archäologie nicht, scheint aber doch das nach ihm genannte Buch für historisch zu halten, wenn er in der bekannten Stelle *c. Apion.* I, 8 dreizehn prophetisch-historische Bücher des A. Testaments annimmt. — Unter der Herrschaft des strengen Inspirationsglaubens waren Juden und Christen allgemein überzeugt, daß das Buch *Job* reine Geschichte enthalte. So z. B. in dem Talmud (*Bababathra* f. 14—16), wo allein Samuel ben Nachmania als Verteidiger der Behauptung auftritt, daß „Job niemals gewesen, noch geschaffen ist, sondern ein Sinnbild (משל) war“. Auch Luther hielt das Buch für eine dichterisch ausgeschmückte Erzählung, fand aber bei seinen Zeitgenossen und bei den folgenden Geschlechtern keine Zustimmung (vgl. Schlottmann S. 6 f.). Noch A. Schultens (*Liber Jobi* etc. Praef. p. 7) meint, daß das Buch *Job* u. a. auch dadurch die Trauerspiele des Aeschylus und Sophocles übertreffe, weil es reine Wahrheit enthalte, die durch Job selbst, der in dem hier geschilderten Streite die Hauptrolle gespielt habe, sorgsam aufgezeichnet sei. Allein nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts verlor die historische Auffassung immer mehr Freunde; in unseren Tagen wird sie nicht mehr verteidigt, und es besteht nur eine Meinungsverschiedenheit betreffs der Frage, ob dem Gedicht irgendwelche historische Wahrheit zu Grunde liegt und, wenn das der Fall ist, welche.

²⁾ Es wird genügen, die Aufmerksamkeit hinzulenken auf die Begebenheiten im Himmelsrat, Kap. I, 6—12, II, 1—7; auf das dort beschlossene, aber sonst höchst unnatürliche Zusammentreffen von Jobs Schicksalsschlägen, Kap. I, 13—19, insbesondere auf das viermal (Vs. 15—17, 19) Wiederholte: „Ich bin allein entkommen, es dir anzusagen;“ auf die Verdoppelung von Jobs früherem Reichtum. Kap. XLII, 10—12 (§ 99 N. 6); auf sein hohes Lebensalter, Kap. XLII, 16. — Das Urteil über die Gespräche zwischen Job und seinen Freunden wird wohl keiner Rechtfertigung bedürfen: mit Unrecht hat man sich, um ihren historischen Charakter zu behaupten, in früherer Zeit auf die Makámen oder Zusammenkünfte von arabischen Weisen berufen — in denen auch derartige künstliche Reden gehalten wurden. Indessen sind die Beschreibungen derartiger Makámen ebenfalls Kunstprodukte; haben wir in keinem Falle Recht, sie in die Zeit der Erzväter zu verlegen, in die uns das Buch *Job* versetzt, und sind die traurigen Umstände, in welchen der Dulder sich befindet, am allerwenigsten geeignet, solche Spiegelfechtereien zu treiben. Die Theophanie endlich, Kap. XXXVIII ff., ist offenbar eine *μηχανή*, durch die der Dichter der Handlung ein Ende macht.

³⁾ Aus *Ez.* XIV, 13—23 läßt sich nichts weiter folgern, als daß Noach, Daniel und Job bei den Propheten als Muster von Frömmigkeit und Rechtchaffenheit bekannt waren. Woher sie ihn kannten, bleibt dabei unentschieden. Die Behauptung, daß wenigstens Job aus dem nach ihm benannten Buche aufgenommen sein muß, wird durch die Analogie nicht empfohlen (siehe über Daniel Teil II, 484) und ist wenigstens gewagt: die Wahrheit, welche Ezechiel mit Hinweis auf die drei Gerechten einprägen will, ist sicherlich nicht dem Buche *Job* entlehnt, und man würde sogar ein Widerspruch dazu genannt werden können. Nichtsdestoweniger würden wir annehmen müssen, daß er und seine Leser das Buch kannten, wenn es vollkommen feststünde, daß Job eine freie Schöpfung des Autors wäre. Allein das ist nicht der Fall. Man hat es behauptet

auf Grund des Namens, den das Buch trägt. Es giebt davon zwei oder man kann auch sagen drei Etymologien. Nach *a* und *b* ist אִיּוֹב eine Intensivform, abgeleitet von אִיב, hassen, feindlich behandeln, und die Bedeutung entweder eine aktive: „der Feindliche“ (Merx, Hiob S. XIV, XXXV) oder eine passive: „der feindlich angefallene“, nämlich von Satan (Kap. I, II) oder von Gott. Nach *c* gehört אִיּוֹב zu dem ungebräuchlichen אִיב, dem arabischen ائب, und bedeutet „der sich Bekehrende“. Gegen *c* spricht, daß אִיב im A. T. nicht vorkommt; für *a* und gegen *b* die Form des Wortes, welche wenigstens gewöhnlich aktiv gebraucht wird (vgl. גִּבּוֹר, יִסּוּר u. s. w. und Olshausen, *Lehrb. der hebr. Sprache* § 184*b*). Allein andererseits, während *b*, die passive Auffassung, zu der Zeichnung von Jobs Charakter und Schicksalen wenigstens nicht in Widerspruch stehen würde, entspricht die aktive Erklärung, die sich grammatisch am meisten empfiehlt, nur sehr wenig der Vorstellung, welche der Dichter uns von seinem Helden giebt, denn, spricht sich auch Job hin und wieder scharf aus, als feindlich gegen Gott, als himmelstürmender Titane wird er uns doch nicht geschildert, und am allerwenigsten ist das sein Charakter, dem also sein Name entlehnt werden müßte oder wenigstens könnte. Für keine dieser Hypothesen ist deshalb die symbolische Bedeutung dieses Namens so sprechend oder in die Augen fallend, daß wir auf Grund derselben die Person, welche dadurch angedeutet wird, für erdichtet halten müßten. Um so weniger dürfen wir das thun, als die übrigen Eigennamen — der von Jobs Töchtern (Kap. XLII, 16), und dann noch in eigentümlicher Weise, ausgenommen — nicht symbolisch sind. Wahrscheinlich ist die Meinung, daß der Dichterselbst seine Hauptperson ersonnen habe, nicht, 1) weil eine derartige reine Fiktion nicht zu dem Geist des Altertums paßt (vgl. Ewald, *Das B. Ijob* ² S. 15 f.); 2) weil dadurch der Dichter sein Ziel verfehlt oder wenigstens den Eindruck seines Werkes abgeschwächt haben würde. Denn erst wenn Jobs Person bei den Lesern bekannt war, konnte die Schilderung seines Kämpfens ihnen lebendiges Interesse einflößen. Dies muß der Autor selbst gefühlt haben, und darum kann er nur dann frei gedichtet haben, wenn die Sage ihm kein geeignetes Vorbild bot — was doch fast undenkbar ist. Über die Züge, welche der Dichter der Überlieferung entlehnt haben mag, ziehe man die voneinander abweichenden Betrachtungen Ewalds (S. 15 ff.) und Schlottmanns (S. 11 ff.) zu Rate. Letzterer ist geneigt, nicht nur Jobs Unglück und namentlich seinen Trotz, sondern auch sein späteres Glück und insbesondere den Besuch seiner drei Freunde (Kap. II, 11 ff.) zu dem traditionellen Stoff zu rechnen, welchen der Autor bearbeitet hat. Er beruft sich auf die innere Wahrscheinlichkeit dessen, was der Prolog insonderheit über den Besuch mitteilt. Obwohl Job nach Kap. XXIX bei der Bevölkerung, in deren Mitte er lebt, in Ansehen und Ehre steht, so kommen seine eigentlichen Freunde doch von ferne; es scheint demnach zwischen ihm und seiner Umgebung ein gewisser Abstand zu bestehen, welcher ihn von dem Anknüpfen einer engeren Verbindung abhält. Dies ist nach Schlottmann ganz in Übereinstimmung mit dem thatsächlichen Zustand: Job und seine Freunde gehören zu der letzten Immigration in den von ihnen bebauten Landstrichen, ebenso wie Abraham, Isak und Jakob (oder die Stämme, welche durch diese Namen in der Tradition vergegenwärtigt werden) Kanaan bei ihrer Nieder-

lassung daselbst schon bewohnt fanden. Und wie diese Männer nach den Berichten der *Genesis* mit den Kanaaniten in Frieden leben, aber doch ihre Beziehung zu dem früheren Vaterlande (Paddan-Aram, Haran) festhalten und mit den dort zurückgebliebenen Verwandten Ehebündnisse schließen, so kommen ganz in derselben Weise auch Jobs Verwandte und Freunde von ferne, um ihn zu besuchen und zu trösten, während seine Mitbürger — von denen die ursprünglichen Bewohner des Landes noch unterschieden werden müssen — sich fernhalten. Dies alles kann vollkommen wahr sein, genügt aber nicht, Schlottmanns Behauptung zu bestätigen. Es beweist nichts mehr, als daß der Dichter sich in die patriarchalischen Zeiten versetzt hat, welche er schildert, und darum auch, daß es ihm nicht an Gelegenheit fehlte, sie kennen zu lernen. In Wirklichkeit kann ihm dies nicht schwer gefallen sein, einesteils weil es hier keine Geheimnisse gilt, sondern allgemein bekannte und unmittelbar in die Augen fallende Einzelheiten, andernteils weil dasselbe Verhältnis zwischen den verschiedenen Klassen der Bewohner Palästinas und der angrenzenden Länder, welche der Dichter uns schildert, lange nach der erzväterlichen Zeit bestehen blieb und ihm durch eigene Anschauung bekannt gewesen sein kann. Wir verfallen damit noch nicht in übertriebene Vorstellungen von der Kunst, mit welcher der Dichter seine Aufgabe vollbracht hat, wenn wir ihm das Talent zuschreiben, in diesem Hauptpunkte — betreffend das Verhältnis Jobs zu der Bevölkerung, die ihn umgab — den wirklichen Zustand treu wiederzugeben. Aber damit ist dann auch der Grund von Schlottmanns Ansicht fortgefallen. Vgl. noch § 102 N. 1. — Die Frage, ob auch die Wiedereinsetzung Jobs in sein früheres Glück von der Überlieferung an die Hand gegeben wurde, muß wahrscheinlich verneinend beantwortet werden. Diese Restitution steht in dem Gedichte selbst (Kap. XLII, 10) in der allerengsten Verbindung mit der Handlung, welche wir für erdichtet halten müssen. Überdies war der Autor es seinen Lesern schuldig, sie durch die Vorstellung von Jobs erneutem Glück gleichsam zu befriedigen, und kommen derartige Schicksalswechsel mehr in der Poesie als in der Wirklichkeit vor. Die Möglichkeit, daß Jobs Rehabilitation in das Gebiet der Sage gehört, ist indessen nicht ausgeschlossen.

Zu welcher Klasse von dichterischen Erzeugnissen man das Buch Job rechnen will, ist bis zu einem gewissen Grade gleichgültig: es ist ebensowenig ein Drama wie ein lyrisches oder streng didaktisches Gedicht, obwohl es mehr als einen Anknüpfungspunkt mit diesen Dichtungsarten, ja auch mit dem Epos aufzuweisen hat⁴). Das ist aus der ganzen Anlage des Buches deutlich, daß wir nach seiner Tendenz, m. a. W. nach der didaktischen Absicht des Dichters zu fragen berechtigt sind. Diese Untersuchung hat aber ihre eigentümlichen Schwierigkeiten. Es sind nämlich hinsichtlich der Echtheit einiger Teile Bedenken geäußert worden, die eng zusammenhängen mit der Vorstellung, welche man sich von der Tendenz des Buches gebildet hatte: die Abschnitte, welche zu dieser Vorstellung sichtbar in völligem Widerspruch stehen, konnte man natürlich nicht als ursprüngliche Bestandteile des Gedichtes

anerkennen. Unser Urteil über die Tendenz des Dichters hängt darum ab von unserer Überzeugung hinsichtlich der Integrität seines Werkes und umgekehrt. Daher darf die nun vorzutragende Auffassung von der Tendenz des Buches nur als eine vorläufige betrachtet werden und muß dieselbe durch die Untersuchung bezüglich der Echtheit seiner Bestandteile näher bestätigt und genauer dargelegt werden⁵⁾.

⁴⁾ Vgl. § 93 N. 7. Unter den Vertretern des dramatischen Charakters des Buches verdienen genannt zu werden Ewald (S. 14 f.; 52 ff.) und Delitzsch (S. 11 f.). Welche Wahrheit ihrer Anschauung zu Grunde liegt, fällt in die Augen. Das Buch *Job* hat mit dem Drama nicht nur die dialogische Form gemein, sondern auch, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, die Verwicklung und Entwicklung (*δέσις* und *λύσις*) eines Konfliktes. Nachdem dieser durch Jobs bittere Klagen, Kap. III, gleichsam angekündigt und vorausgezeichnet ist, beginnt er und wird mit gleich großer Heftigkeit in den drei oben (§ 90 N. 2) geschilderten Gesprächen fortgeführt. Darauf folgt dann in Kap. XXVII—XXXI — wenigstens nach Ewald und Delitzsch — „der Anfang einer Abwicklung, der Übergang von der Verwicklung zur Lösung“ — während diese Auflösung selbst einerseits in der Erscheinung Jahwes, Kap. XXXVIII—XLI und andererseits in der veränderten Gestaltung von Jobs Schicksal, Kap. XLIII, 7 ff., gegeben wird, nachdem sie in Elihus Reden entweder durch den Dichter selbst oder durch den von ihm zu unterscheidenden Autor noch näher vorbereitet ist. Es bleibt indessen die Frage, ob in dieser Skizze das Verhältnis von Kap. XXVII—XXXI zu dem, was vorhergeht und folgt, vollkommen richtig angegeben ist — eine Frage von um so größerem Gewicht, weil bei einer anderen Auffassung dieses Verhältnisses die Gleichförmigkeit mit dem Drama alsbald viel geringer wird. Siehe darüber ferner N. 8 und § 101. Noch ein anderes Bedenken muß hier berührt werden. Mit Recht bemerkt man, daß die Haltung der Freunde Job gegenüber eine gewisse Änderung erleidet, und daß sie erst in dem 3. Gespräch ihn direkt anklagen; insofern kann man deshalb von einer zunehmenden Verwicklung reden. Allein man macht sich doch einer Übertreibung schuldig, wenn man darin etwas Dramatisches sieht. Man vergißt dann, daß im allgemeinen die Freunde sich kennzeichnen durch ihre Unbeweglichkeit, durch die endlose Wiederholung derselben Gedanken u. s. w. Der Dichter hatte seine Gründe dafür, sie gerade so sprechen zu lassen, aber diese Eintönigkeit ist mit dem dramatischen Charakter unvereinbar. Hierzu kommt noch etwas: Die Freunde legen sich mehr darauf, Wahrheiten vorzutragen und zu entwickeln, als Job zu bekämpfen; dies letztere thun sie wohl auch, allein sie gehen doch immer wieder in die Beweisführung über; infolgedessen fehlt -- nicht in den Reden von Job, sondern — in den Ansprachen der Freunde der *affectus* — weswegen wir den Dichter durchaus nicht tadeln, was wir ihm aber als einen Fehler anrechnen müßten, wenn er beabsichtigt hätte, ein Drama zu liefern. Endlich: Ewald, Delitzsch und die übrigen Vertreter dieser Ansicht erkennen an, daß von einer Aufführung der Jobeide niemals die Rede gewesen ist oder gewesen sein kann: folgt daraus denn nicht, daß man besser thut, dem Gedicht gar nicht den Namen „Drama“ beizulegen?

Man braucht deshalb die Augen ja nicht zu verschließen vor der Übereinstimmung mit dieser Dichtungsart, welche wirklich vorhanden ist.

Über den lyrischen Charakter einzelner Abschnitte siehe § 93 N. 15. Die (übrigens sehr relative) Ähnlichkeit mit dem Epos liegt bereits aufgeschlossen in der oben anerkannten Verwandtschaft mit dem Drama, welche man als Vereinigung der epischen und lyrischen Dichtungsart hat bezeichnen können; auch ist Job so sehr der Held des Gedichtes, daß man es in gewissem Sinne als dichterische Behandlung einer Episode seines Lebens würde betrachten können.

⁵⁾ Unser Recht, das Buch *Job* als ein Produkt der Chokma-Litteratur (vgl. § 97) zu betrachten und demgemäß eine Untersuchung anzustellen nach dem Standpunkt und der didaktischen Absicht des Weisen, dem wir es zu verdanken haben, braucht nicht ausführlich nachgewiesen zu werden. Es ist klar, daß Job und seine Freunde über gewisse dogmatische Dinge uneinig sind, und daß der Dichter davon eine eigene Überzeugung hat, welche er durch Jahwe selbst (Kap. XXXVIII ff.) verkündigen läßt und durch seine ganze Schrift seinen Lesern anempfehlen will. Zum Überflufs lesen wir Kap. XLII, 7 f., daß Eliphas c. s. nicht, Job dagegen wohl Recht oder Wahrheit (נְכוֹנָה) — welches Wort nach der richtigen Bemerkung von Delitzsch gegen Ewald und andere, nicht durch *aufrechtig* übersetzt werden darf) über Gott gesprochen hat. Es liegt darum nahe, zu untersuchen, welche Behauptungen hier als Wahrheit verkündigt werden.

Eins von den Bedenken, mit welchen wir uns dabei auseinanderzusetzen haben, ist in dem Text bereits genannt worden. Daß dasselbe, wie wichtig es auch ist, doch nicht unüberwindlich ist, wird im Folgenden von selbst hervortreten, läßt sich aber auch a priori deutlich machen. Der Widerspruch dieses oder jenes Abschnittes zu der Tendenz des ganzen Gedichtes ist natürlich einer der hauptsächlichsten Beweise gegen die Echtheit eines solchen Teiles. Doch dürfen wir natürlich die Authentie nicht leugnen, es sei denn, daß auch andere Bedenken dawider bestehen. An und für sich vielleicht ungenügend, geben diese doch den Ausschlag, wenn sie sich in einem Abschnitt finden, der mit der — nicht willkürlich festgestellten, sondern aus dem Buche selbst abgeleiteten — Tendenz nicht in Übereinstimmung gebracht werden kann. Doch siehe ferner § 101. — Aufser dieser einen Schwierigkeit giebt es noch andere, welche hier vorab angedeutet zu werden verdienen. Der Dichter der Jobeide ist ein Semit, d. h. er tritt nicht durch Schärfe und Genauigkeit seines Urteils, sondern durch den Mangel dieser Eigenschaften hervor. Schon der Charakter der Ausdrucksweise, deren er sich bedient, verbietet ihm, seine Ideen klar und logisch zu entwickeln; er deutet an, er schildert, aber beweisen — im strengen und eigentlichen Sinne des Wortes — thut er nicht. Es liegt Übertreibung, aber doch auch Wahrheit in den Worten von E. Renan (l. c. p. LXV sv.): „La forme du dialogue, qui, entre les mains de Socrate, devint pour l'esprit grec un si admirable instrument de précision, ne sert ici qu'à voiler le défaut de methode rigoureuse. D'un bout à l'autre du poème la question ne fait pas un seul pas; nulle trace de cette dialectique souvent subtile, mais toujours singulièrement pressé, dont les dialogues de Platon et les soutras bouddhiques nous offrent le modèle. L'auteur, comme tous les Sémites, n'a pas l'idée des beautés de composition résultant de la sévère discipline de la pensée. Il procède par

intuitions vives, non par déductions.“ Zwar würde man beim Lesen mancher Commentare, u. a. derjenigen von Ewald, Schlottmann, Delitzsch, eine ganz andere Idee von dem Autor und von den Grenzen seines Talentes erhalten, allein es ist mehr als zweifelhaft, ob diese Ausleger nicht trotz ihres Strebens nach Objektivität auf den Dichter mehrmals ihre eigenen tiefsinnigen Gedanken und ihre eigene Beweisführung übertragen haben. In jedem Falle ist es klar, welche Schwierigkeiten aus dieser Eigentümlichkeit für diejenigen, welche sie mit uns erkennen, sich ergeben: wir laufen Gefahr, gerade durch unser an und für sich vollkommen billiges Streben nach Präcision auf einen Irrweg zu geraten und den Autor falsch zu beurteilen. Es wird deshalb darauf ankommen, dagegen fortwährend auf unserer Hut zu sein.

Unser Urteil über die Tendenz des Buches und die Absicht des Dichters wird verschieden ausfallen, je nachdem wir bei der Feststellung desselben entweder uns leiten lassen durch die Einkleidung des didaktischen Stoffes, oder ob wir, ohne diese Einkleidung unbeachtet zu lassen, hauptsächlich auf die Ideen, welche in dem Buche vorgetragen, bekämpft und verteidigt werden, unsere Aufmerksamkeit richten.

Bei Anwendung der erstgenannten Methode⁶⁾ gelangen wir unmittelbar dazu, dem Prologe (Kap. I, 6—12; II, 1—6) dieses Thema zu entnehmen: Der Gerechte, durch Unglück und Leiden geprüft und in die Lage gebracht, die Aufrichtigkeit und Uneigennützigkeit seiner Frömmigkeit zu beweisen. In dem Prolog selbst überwindet Job die Prüfung triumphierend (Kap. I, 20—22; II, 9 f.). In dem eigentlichen Gedichte tritt aber die Frage, ob er „an seiner Rechtschaffenheit festhält“ (Kap. II, 3—9) durchaus nicht in den Vordergrund. Die Gespräche zwischen ihm und seinen Freunden handeln von einem anderen, wenn auch verwandten Gegenstande: Von dem Leiden des Frommen in Verbindung mit Gottes Gerechtigkeit. Auch die Monologe Jobs (Kap. XXVII f. und XXIX—XXXI) und die Reden Elihus (Kap. XXXII—XXXVII) und Jahwes (Kap. XXXVIII—XLI) betreffen nicht unmittelbar das aus dem Prologe abgeleitete Thema. Erst das wiederholte Schuldbekenntnis Jobs (Kap. XL, 4 f., XLII, 2—6) und vor allem der Epilog (Kap. XLII, 7—17) lassen sich damit wieder einigermaßen in Verbindung bringen⁷⁾. Bei diesem Stand der Sache erscheint es zum wenigsten zweifelhaft, ob die Methode, welche zu einem so unbefriedigenden Resultate führt, wohl die richtige sein kann. In diesem Zweifel bestärkt uns die Wahrnehmung, daß die, welche ihr folgen, um das Thema des Prologes im Gedichte selbst wieder auffinden zu können, dieses — unwillkürlich natürlich — erweitern oder ihm gar einen anderen Sinn geben⁸⁾. Es erscheint also allerdings erlaubt zu untersuchen, ob nicht ein anderer Weg uns näher zu dem gewünschten Ziele bringen könne..

⁶⁾ Es erscheint nicht mehr als billig, diese Methode zuerst zu prüfen. Die Annahme, von der sie ausgeht, daß der Dichter in seiner Einleitung den Standpunkt angegeben habe, von dem aus wir das Ganze betrachten müssen, liegt in der That auf der Hand. Diese Ansicht zählt überdies eine große Anzahl von Vertretern. Schlottmann (S. 36—67), Veth (*Bijb. Woordenb.* II, 150 ff.), Delitzsch (*Job* S. 3 ff.), Keil (*Einl.* § 120), Stähelin (*Einl.* S. 434 f.), Reufs, *La Bible A. T.* VI, 20—25; *Hiob* S. 25 ff.), Budde (*Beiträge* S. 44 f.), Smend (*StuKr.* 1878, S. 160—166), Volck (*Comm.* S. 3 ff.) weichen auch von einander, manchmal sogar beträchtlich ab — so daß es unthunlich erscheint, die Auffassung eines jeden einzelnen im besonderen zu erwähnen; doch stimmen sie darin überein, daß sie das Thema des Gedichtes im Prolog angegeben finden. Siehe ferner N. 8.

⁷⁾ Es versteht sich von selbst, daß das Verhältnis zwischen der Einleitung und dem Gedichte selbst von den in N. 6 aufgezählten Auslegern anders dargestellt wird. Sie sehen von ihrem Standpunkte aus in dem Auftreten der Freunde (Kap. II, 11—13) und in ihren Anreden an Job eine Fortsetzung der Prüfung seiner Frömmigkeit, welcher dieser wiederum nicht unterliegt. Aber ist das recht gesehen? Das Benehmen der Freunde, erst ihr Mangel an wahrer Sympathie, dann ihre Ermahnungen, endlich ihre öffentlichen Tadelsäußerungen sind in der That eine Erschwerung von Jobs Leiden. Wäre es ihm infolge seines Verhaltens zu schwer geworden, so hätte er den Glauben an seine Unschuld preisgeben können; aber dies ist ganz etwas anderes als die Aufrichtigkeit und Uneigennützigkeit, welche von Satan in Zweifel gezogen wird. Die Freunde, welche wohl weit davon entfernt waren, ebenso wie Jobs Weib (Kap. II, 9), ihn zur Untreue gegen Gott verleiten zu wollen, ermahnen ihn zur Demütigung und Bekehrung. Kann das eine Prüfung genannt werden und mit der in Kap. I, II berichteten auf ein und dieselbe Linie gestellt werden? Auch in Kap. XXVII ff. ist diese Prüfung, wie es scheint, aus den Augen verloren worden. Hinsichtlich Kap. XXVII f. und XXIX—XXXI ist das unleugbar. In Elihus Reden ist, wie sich später zeigen wird (§ 101 N. 18 f.) das Leiden als Züchtigungsmittel der Hauptgedanke. Die Erscheinung Jahwes muß dazu dienen, nicht Job auf die Probe zu stellen, sondern ihn zu beschämen, und hat denn auch diese Wirkung zur Folge (vgl. § 101 N. 16). Sein Schuldbekenntnis kann nur insofern eine Rückkehr zu dem Thema des Prologs heißen, als sie den Weg bahnt zu einer Rehabilitation in dem Epilog, die sich auffassen läßt als thatsächlicher Beweis dafür, daß er die Probe bestanden hat und Satan des Unrechts überwiesen ist. Mit einem Worte: hätte der Dichter sich das Ziel gesetzt, das Thema auszuarbeiten, welches man dem Prolog entlehnen zu müssen meint, so würde die Jobeide ein anderes Gedicht sein, als wir nun vor uns haben.

⁸⁾ Es ist vor allem die Umschreibung des Themas, in welcher der oben angedeutete Unterschied zwischen den Auslegern, deren Auffassung wir jetzt beurteilen, zu Tage tritt. Delitzsch sieht das Leiden Jobs als Prüfungs-, aber auch als Züchtigungsleiden an und läßt den Dichter die zwiefache Wahrheit vortragen, *a.* daß das Gute sich dem Bösen gegenüber behauptet und den Angriff des Bösen so abschlägt, daß dies in seiner Machtlosigkeit offenbar wird; *b.* daß das Gute, sofern es noch mit dem Bösen vermengt ist, wie im Feuer geschmolzen und so mehr und mehr vom Bösen gereinigt wird. — Buddes

Behandlung des Prologs (l. c. S. 29 ff.) scheint anfangs gegen diejenigen gerichtet gewesen zu sein, welche darin das Thema des ganzen Gedichts ausgesprochen finden: ausdrücklich erklärt er, daß Jobs Bewährung im Leiden, sein glorreiches Überstehen der Prüfung, die er erdulden mußte, den Inhalt von Kap. III ff. nicht ausmacht. Nichtsdestoweniger beruht auch seine Auffassung von der Idee des Buches wesentlich auf dem Prolog. Er umschreibt sie (S. 44) folgendermaßen: „Gott sandte Hiob, dem gerechten (dessen Sünde nur im tiefsten Grunde des Herzens schlummerte) das Leiden, um die Sünde dadurch an die Oberfläche zu rufen und als Thatsünde zu Hiobs Bewußtsein zu bringen, damit er die erkannte Sünde bereue und von sich thue, und so geläutert und gefördert aus dem Kampfe hervorgehe.“ Aus Kap. I, 6—12; II, 1—6 ist hier der Gedanke entlehnt, daß Jahwe in einer bestimmten Absicht Job das Leiden sendet. Aber diese Absicht selbst wird nicht aus dem Gespräch zwischen Jahwe und Satan abgeleitet, sondern unabhängig davon aus dem Verlauf des Gedichtes gefolgert. So wird zwar das Bedenken beseitigt, welches gegen die Entlehnung des Themas aus dem Prolog vorgebracht worden ist, dafür aber erhebt sich ein anderes, nicht weniger gewichtiges. Denn nun führen Kap. I, 6—12; II, 1—6 den Leser irre. Wie kann er raten, daß Jahwe eine andere Absicht hat als die Beschämung von Satans Zweifel an der Aufrichtigkeit und Uneigennützigkeit von Job? Budde findet dies wenigstens indirekt angedeutet in der Thatsache, „daß Gott es ist, der Hiobs Namen zuerst in den Mund nimmt, nicht erst Satan von ihm erzählt“ (S. 45 N. 2) — was indessen ohne beigefügte Erklärung von niemandem so verstanden werden könnte. Überdies zeigt sich durchaus nicht, daß Jobs heftige Äußerungen, wegen welcher er sich später demütigt, die Offenbarung der bereits vorher in ihm schlummern den Sünde sind: sie werden ihm entlockt durch das Leiden und durch die Worte seiner Freunde. Von einem göttlichen Ratschluß über Job, der sich in dem Gedichte verwirklichen soll, ist in der That keine Spur zu entdecken, auch dann nicht, wenn man sich erlaubt, ihn anders zu formulieren als der in diesem Sinne aufgefaßte Prolog es zulassen würde.

Dieser andere Weg wird durch das Gedicht selbst deutlich angewiesen. Die Personen, welche von Kap. III an redend eingeführt werden, beschäftigen sich nur mit ein und demselben Problem: Das Unglück des Frommen in Verbindung mit der Gerechtigkeit Gottes. Aus der gewöhnlichen, in der Thora und auch von den Propheten und Weisen vorgetragenen Vergeltungslehre⁹⁾ wurden hinsichtlich des sittlichen Charakters derjenigen, welche sich vom Unglück verfolgt sahen, Schlüsse gezogen, welche der Dichter auf Grund der gemachten Erfahrung nicht acceptiert; vielmehr lassen diese Folgerungen ihn diese überlieferte Lehre zwar nicht als unwahr verwerfen, aber doch als ungenügend abweisen. Eliphaz und seine beiden Genossen sind ihr zugethan und nehmen sie mit allen ihren Folgerungen an, allein es tritt dann auch im Verlauf des Gedichtes immer deutlicher hervor, daß das Leiden der

Gerechten durch ihre Anschauungsweise eigentlich ausgeschlossen wird: sie endigen nicht mit der Lösung des Problems, sondern mit seiner Aufhebung, dadurch daß sie behaupten, das Unglück Jobs sei ein entscheidender Beweis gegen seine Frömmigkeit¹⁰⁾. Demgegenüber lehren sowohl die bitteren Klagen, als auch die wiederholten Bezeugungen der Unschuld, welche wir aus Jobs Munde hören, daß das Problem vorhanden ist. Mehr als dies kann aus seinen Reden — wie sich allmählich deutlicher zeigen wird — nicht geschlossen werden; eine wirklich ausgesprochene Lösung sucht man in seinen Antworten vergebens; auch in Kap. XXVII, XXVIII, sofern diese von dem Dichter selbst Job in den Mund gelegt werden, findet man sie nicht, denn in den darauf folgenden Kapiteln XXIX—XXXI ist diese nicht weiter fortgeschritten, als in seinem Wortstreit mit seinen Freunden¹¹⁾. Allein auch in dem Verlauf des Buches wird solch eine Lösung nicht gegeben. Im Gegenteil haben die Reden Jahwes (Kap. XXXVIII—XLI) offenbar die Absicht darzuthun, daß diese Lösung für den Menschen nicht zu finden ist, und daß für ihn nichts anderes übrig bleibt als Vertrauen auf Gottes weises aber unergründliches Walten¹²⁾. Sofern der Verfasser diesen Gedanken nicht nur am Ende seines Buches ausspricht, sondern denselben auch Jahwe selbst in den Mund legt, dürfen wir annehmen, daß dies für ihn der Hauptgedanke war, und daß er keine andere Tendenz hatte als solch eine Unterwerfung unter Gottes Fügungen zu empfehlen¹³⁾.

9) „Gott knüpft an die Befolgung seiner Gebote Glück, an die Übertretung derselben Unglück; darin offenbart sich seine Gerechtigkeit.“ Diese These wird in dem ganzen A. Testament verkündigt und konnte nach der richtigen Bemerkung von Hupfeld (*Die Psalmen* I, 3; II, 247 f.) von den Israeliten nicht preisgegeben werden, ohne daß damit ihre Religion selbst fiel. Von dem Glauben an Gott ist die Anerkennung einer sittlichen Weltordnung unzertrennlich, und es ist gerade diese Anerkennung, welche von den Israeliten in der oben formulierten These ausgesprochen wird und von ihrem Standpunkt aus auch wohl nicht anders ausgesprochen werden konnte. Der Eudämonismus wird im A. T. zwar gereinigt und veredelt, aber nicht überwunden. Es befremdet uns deshalb nicht, daß wir die so aufgefaßte Gerechtigkeit Jahwes überall im A. Bunde gelehrt finden. So in der Thora z. B. *Ex.* XX, 5 f. (und in den Parallelstellen), 12; XXIII, 20—33; *Lev.* XXVI, 3—45; *Deut.* VII, 9 f.; XXVIII; in den prophetischen Schriften, z. B. *Hos.* XIV, 10; *Jes.* III, 10 f.; *Jer.* XVII, 5—8; vgl. Hitzig, *Jes.* S. XXIX ff.; H. Schultz, *Alttestam. Theol.* ² S. 540 ff., 547 ff. u. s. w. Natürlich verkünden die israelitischen Propheten und Gesetzgeber diese Lehre vor allem mit Beziehung auf das ganze Volk, mit dem sie sich in ihrer Predigt gewöhnlich beschäftigen, während sie die Individuen nur als Glieder des Volkes in Betracht ziehen. In Überein-

stimmung damit machen die prophetischen Geschichtsschreiber es sich zur Aufgabe, in den Schicksalen Israels den Zusammenhang zwischen dem treuen Festhalten an Jahwe und dem Glück, zwischen Abfall von ihm und dem Unglück deutlich zu machen — was von dem späteren Chronikaschreiber nachgeahmt, aber zugleich übertrieben wird (Teil I, 2 S. 141—143). Mit den Propheten stimmen die Psalmdichter überein, z. B. in *Ps.* I, CXII, CXXV u. s. w.; siehe auch *Ps.* XVIII, 26 f. (vgl. Hupfeld). Nicht anders die Weisen, deren ganze Moral von dieser Vergeltungslehre beherrscht wird; nur in *Spr.* XI sehe man Vs. 3—8, 17—19, 21, 23, 25, 27, 31 und ferner noch u. a. *Spr.* I, 32; II, 21; III, 3, 4, 10, 33; XXIV, 12, 16, 20; Bruch, *Weisheitslehre der Hebräer* S. 118 f.

Es ist von Interesse, schon hier vorläufig zu untersuchen, ob und inwieweit an dieser Vergeltungslehre oder, anders ausgedrückt, an Jahwes Gerechtigkeit gezweifelt wurde. Besonders in einer Hinsicht schien die Wirklichkeit nicht der religiösen Überzeugung zu entsprechen: das Glück der Gottlosen stand in Widerspruch damit und wurde denn auch ein ganz gewöhnlicher Gegenstand der Klagen der Frommen, aber zugleich ein Sporn für ihr Nachdenken. *Jeremia* (Kap. XII, 1—3) klagt darüber und fleht Jahwe an, die Abtrünnigen zu strafen, weil er sonst (Kap. XVII, 14—18; XVIII, 19—23) sein eigenes Unglück mit Jahwes Gerechtigkeit nicht in Einklang zu bringen weiß und ihn flehentlich bittet, ihn zu erretten. *Maleachi* (Kap. II, 17) kämpft wider die, welche behaupteten, „daß jeder, der Böses thue, gut sei in den Augen Jahwes, und daß dieser an solchen Wohlgefallen habe“ oder — so fragten sie — „wo ist der Gott des Gerichtes?“ Vgl. noch *Mal.* I, 2; III, 14 f. Insbesondere wird dieses Thema in einigen Psalmen behandelt z. B. XXXVII; XLIX; LXXIII, auf deren Verhältnis zu dem Buche Job wir alsbald noch zurückkommen (N. 9). In den Sprüchen wird manchmal (Kap. III, 31 ff.; XXIII, 17 f.; XXIV, 1 f.; 19 f.) davor gewarnt, das Glück der Gottlosen zu beneiden; die Dichter, welche das thun, halten an der gewöhnlichen Vergeltungslehre fest und verkündigen denn auch, daß die Strafe, die jetzt noch ausbleibt, sicherlich einmal wird vollzogen werden. So auch die Propheten, welche die völlige Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit in die Zukunft, speziell auf den von ihnen erwarteten Gerichtstag (יום יהוה) verlegen. Vgl. u. a. *Mal.* III, 1 ff., 16 ff.

¹⁰⁾ Zwei Punkte müssen hier näher beleuchtet werden, 1) daß die Freunde des Job — auf Elihu kommen wir später, § 101 N. 13 — der gewöhnlichen Vergeltungslehre huldigen und in dem Gedicht als ihre eigentlichen Verteidiger auftreten; 2) daß der Dichter selbst ihre Überzeugung nicht teilt, im Gegenteil sich ihre Bekämpfung als Ziel setzt. Was das erste betrifft, so sind die Stellen sehr zahlreich, in welchen Eliphas c. s. sich in solchem Sinne auslassen. Daß die Gottlosen niemals andauernd glücklich sind, sondern früher oder später zu Grunde gehen, sprechen sie mehrfach aus: Kap. IV, 7—11; V, 3—5; VIII, 3—7; 11—19; XI, 20; XV, 20—35; XVIII, 5—21; XX, 4—29; XXII, 15—20. Die Kehrseite dieser Behauptung, das Glück der Gerechten, wird nicht so häufig zur Sprache gebracht, zumal da die Verhältnisse, unter denen die Freunde das Wort führen, keine so unmittelbare Veranlassung dazu geben. Doch siehe man Kap. V, 19—26; XXII, 21—30; mit letzterer Stelle sind parallel die an Job gerichteten Ermahnungen, daß er sich vor Gott demütige, woran zugleich die Verheißung eines neuen Glückszustandes geknüpft wird, Kap. V, 8—16; XI,

13—19; sowohl diese Verheißung, wie die Ermahnung, die dazu gehört, ist auf die Vergeltungslehre gegründet. Beachtung verdient hierbei, daß die Freunde ihre Anschauung empfehlen durch das Verhalten der früheren Weisen und sie damit kennzeichnen als die traditionelle Ansicht, Kap. VIII, 8—10; XV, 17—19. — 2) Das Verhältnis des Dichters zu dem von Eliphas c. s. eingenommenen Standpunkt ist nicht zweifelhaft. Die Erklärung Jahwes, Kap. XLII, 7, ist ganz unzweideutig. Überdies liegt aber in der Art und Weise selbst, in welcher der Autor die Freunde sprechen läßt, eine Abweisung ihrer Behauptungen: sie kommen immer wieder auf ein und dasselbe zurück; es ist wohl ein Fortschritt zu merken in ihrer Erbitterung wider Job, aber durchaus nicht in ihrer Lehre; dem Leidenden gegenüber sind sie offenbar ganz ohnmächtig und können nichts anderes thun, als — wiederholen, was bereits gesagt war. In Verbindung damit verdient es Beachtung, nicht nur, daß Job endlich allein das Wort behält (Kap. XXVII—XXXI), sondern auch, daß Zophar im 3. Gespräch Stillschweigen bewahrt, nachdem bereits Bildad sehr kurz und unbedeutend gesprochen hatte (Kap. XXV). Endlich muß hingewiesen werden auf den Ton, welchen Job seinen Freunden gegenüber anschlägt: er begegnet ihnen mit auffallender Verachtung; sie verkündigen seines Erachtens nichts als das längst Bekannte und bemühen sich vergebens, sein Interesse dafür zu gewinnen durch den hohen Ton, welchen sie gebrauchen. Man sehe u. a. Kap. IX, 2 a; XII, 2 f.; XIII, 1 f.; XVI, 2—5; XXVI, 2—4. Es ist offenbar, daß hier in der Person Jobs der Dichter selbst spricht. Wir dürfen m. a. W. aus diesen Stellen schließen, daß zur Zeit des Dichters die gewöhnliche Vergeltungslehre von vielen festgehalten und mit all ihren Konsequenzen verteidigt wurde, daß er aber selbst ihre Bedenken zu deutlich erkannte, als daß er ihre wohlmeinenden Anwälte respektieren konnte. — Dagegen kann man vorbringen, daß Jobs Freunde doch auch wertvolle Wahrheiten vortragen, welche der Dichter ohne Zweifel nicht verwerfen wollte. Wie läßt sich das aber mit der Rolle vereinigen, die er ihnen anweist? Diese Frage ist leicht zu beantworten. Denn 1) die von den Freunden verteidigte Behauptung hatte — wie soeben bereits bemerkt wurde — zur Zeit des Dichters viele achtenswerte Verteidiger; nichts hinderte ihn daher, diesen Freunden Wahrheiten in den Mund zu legen, welche er in seinem eigenen Namen seinen Lesern hätte verkündigen können. Dazu gehört u. a. die Allgemeinheit der Sünde, Kap. XXV, 4—6 (und die Parallelstellen); die Erhabenheit Gottes, die von seinen Thaten keine Rechenschaft ablegt (Kap. XXII, 2 f., 12 u. s. w.). Beachtenswert ist es, daß Gottes Unergründlichkeit, von welcher der Dichter seine Leser überzeugen will, auch von den Freunden anerkannt wird, u. a. auch von Zophar, Kap. XI, 7—9. Dazu kommt, 2) daß es dem Autor eigentlich nicht darum zu thun ist, die ganze Vergeltungslehre zu bekämpfen, was (nach N. 6) auf Leugnung von Gottes Gerechtigkeit selbst herauskommen würde, sondern nur gegen ihre Anwendung auf alle vorkommenden Fälle Protest einzulegen. Er wendet sich gegen diejenigen, welche meinten, daß in dieser Lehre eine entscheidende und immer gültige Erklärung des Geschickes der Menschen gegeben wäre. Demzufolge haben die Verteidiger dieser Vergeltungslehre immer halb recht, halb unrecht; recht insofern sie Gottes Gerechtigkeit behaupten und allen Zweifel daran verurteilen; unrecht insofern sie auf Grund ihrer Auffassung von dieser Gerechtig-

keit über Job und seinesgleichen ein Urteil fällen. Die hier gemachte Unterscheidung wird näher nachgewiesen werden in dem Verlauf unserer Untersuchung. Hier machen wir nur noch darauf aufmerksam, *a.* daß diese Unterscheidung von den älteren Propheten und auch in den oben angeführten Stellen der Thora (N. 9) nicht gemacht wird, weshalb die Polemik des Dichters auch gegen sie gerichtet ist; *b.* daß der Dichter, wenn sein Verhältnis zu dem Glauben seiner Zeitgenossen hier richtig aufgefaßt wird, wohl nicht anders konnte, als Jobs Freunden viele sehr wahre Behauptungen in den Mund legen, welche erst durch den Gebrauch, den sie davon machen, und durch die Tendenz, mit der sie sie aussprechen, falsch werden.

¹¹⁾ Man vergleiche die Übersicht über den Inhalt der Reden Jobs § 99 N. 2, 3. Es fällt in die Augen, daß Job zuweilen sehr dreist spricht und nahe daran ist, die Gerechtigkeit Gottes völlig zu leugnen. Dies verbietet uns in dem, was er sagt, den vollkommenen Ausdruck dessen zu sehen, was der Verfasser selbst meint. Aber dieser giebt überdies selbst zu verstehen, daß Job sich nach seinem Urteil vergangen hat, wenn er ihn zweimal seine Schuld bekennen läßt (§ 99 N. 5). Wir müssen deshalb annehmen, daß Job in dem Gedicht zuerst als der Vertreter des gestellten Problems auftritt. Selbst die Heftigkeit, mit der er sich gegen die verdeckten und unverdeckten Beschuldigungen seiner Freunde verteidigt und Gott herausfordert, ihm seine Sünden nachzuweisen, muß dazu dienen, seine Unschuld in das hellste Licht zu stellen und so zu beweisen, daß es ein Leiden der Gerechten giebt. Es würde nichtsdestoweniger ganz natürlich sein, wenn der Dichter seinem Helden auch die Lösung des Problems — sofern hier nämlich von einer Lösung desselben die Rede sein kann — in den Mund gelegt oder sie wenigstens durch ihn hätte andeuten lassen: geschieht das nirgends? Wenn ja, dann in Kap. XXVII und XXVIII, deren Bedeutung und Ursprung indessen sehr unsicher sind. Wir kommen in § 101 darauf zurück und können uns hier damit begnügen, auf Kap. XXXI, 35—37 hinzuweisen, wo Job noch ebenso übermütig wie zuvor sich anbietet, vor Gott zu erscheinen und seine Unschuld vor ihm zu beweisen. Mit der Annahme, daß ihm ein Licht über sein Leiden aufgegangen sei, ist dieses Resultat des Monologs Kap. XXIX—XXXI unvereinbar.

¹²⁾ Man achte hier vor allem auf Jobs Antworten, die er Jahwe giebt, Kap. XL, 4 f. [XXXIX, 37 f.]; XLII, 2—6. Zuerst erklärt er, daß er seine Niedrigkeit fühle und darum ehrerbietig schweige, daß er mehr als einmal gesprochen habe — nämlich gegen Gott — daß er das aber niemals wiederholen werde. Darnach bezeugt er, wie er nun wisse, daß Gott alles vermöge, und daß kein Plan für ihn unausführbar sei; er bekennt, daß er in der That — was Jahwe ihm (Kap. XXXVIII, 2) vorgeworfen hatte — den göttlichen Ratschluß unwissend geringgeschätzt habe, dadurch daß er über Dinge gesprochen habe, die er nicht verstand, die ihm zu wunderbar waren, um sie zu verstehen; er verlangt nun sehnsüchtig darnach, noch näheren Unterricht von Jahwe zu erhalten, denn früher hatte er durch Hörensagen — Vs. 5 — (לִישְׁמִיעַ אֹזֶן) von ihm vernommen, jetzt aber hatte er ihn mit eigenen Augen geschaut; über sein früheres Benehmen empfindet er Leid und thut in Sack und Asche Buße. — Wir müssen natürlich annehmen, daß Jahwes Reden ihren Zweck erreicht haben. Der Dichter wollte deshalb, wenn er Jahwe redend einführte, den Eindruck

hervorrufen, welchen Job empfangen zu haben behauptet. Wir glauben denselben im Text wahrheitsgetreu wiedergegeben zu haben. Der Mensch ist Gott gegenüber in doppeltem Sinne ohnmächtig: er kann nicht thun, was Gott thut, aber ebensowenig verstehen, warum Gott es thut. So bleibt ihm denn nichts anderes übrig, als sich zu unterwerfen und zu schweigen.

Dabei halte man übrigens beständig im Auge, daß der Verfasser den Glauben an persönliche Unsterblichkeit nicht besitzt. Die Hoffnung auf individuelle Fortdauer würde das Problem weder beseitigt noch gelöst haben — denn auch denen, welche die Hoffnung hegen, kann die Schicksalsverteilung der Menschen hier auf Erden mit Gottes Gerechtigkeit im Widerspruch stehend erscheinen — aber demselben doch eine ganz andere Gestalt gegeben haben. Von selbst richtet sich denn auch der Blick auf die Zukunft, in welcher die hier bestehende Disharmonie zwischen dem sittlichen Zustand und dem Schicksal beseitigt werden soll. Das Buch Job würde denn auch ohne Zweifel ganz anders sein, als es jetzt ist, wenn diese Hoffnung den Dichter gestützt hätte. Je mehr die Zukunft ihm dunkel erschien, um so mehr wurde er auch dazu gebracht, die Gegenwart scharf zu beobachten und die Resultate seiner Wahrnehmung von der sittlichen Welt auszusprechen, ohne sie zu bemänteln. Es war ihm mit seinen Klagen über das Unrecht, das er entdeckte, vollkommen ernst. Seine Darstellung ist gerade deshalb so tragisch und ergreifend.

Die Bedenken, welche man gegen diese Auffassung von der Tendenz des Buches vorbringen kann, sollen — jedes an seiner Stelle — beurteilt werden. Hier richten wir beiläufig unsere Aufmerksamkeit auf den Unterschied zwischen dem Buche Job und den anderen Abschnitten des A. Testaments, welche sich mit demselben oder wenigstens mit einem nahe verwandten Problem beschäftigen. In Ps. XXXVII wird anerkannt, daß die Gottlosen, welche die Gerechten plagen und mißhandeln (Vs. 12, 14, 32), häufig glücklich sind (Vs. 1, 7 u. s. w.) und sich damit brüsten (Vs. 35). Zugleich aber wird gelehrt, und zwar ohne eine Spur von Bedenken, daß dies Verhältnis einmal sich umkehren wird: die Bösen werden fallen, die Gerechten, von Gott aus ihrem Elend errettet, Zeugen dieses Falles sein. So ziemt es ihm denn, auf Gott zu vertrauen und zu hoffen und zu ihm sich zu bekennen (passim). Ohne weiteres fällt auf, daß das Problem hier zwar als vorhanden anerkannt, aber nicht sehr tief aufgefaßt und allzu leicht gelöst wird. — Ps. XLIX ist *dubiae interpretationis*, besonders Vs. 16, auf welchen für das richtige Verständnis des Ganzen viel ankommt; wird da nach der wahrscheinlichsten Erklärung keine Unsterblichkeit gelehrt oder gehofft, so ist der Gedanke des Psalms dieser: beunruhige und entrüste dich nicht über das Glück und den Reichtum der Bösen; sie genießen diese Vorrechte nur eine Zeit lang; dann rafft der Tod sie hinweg, und es ist um sie geschehen. Dieser Trost ist rein negativ und verglichen mit dem Anfang des Psalms (Vs. 2—5) gering zu nennen. — Höher steht ohne Zweifel Ps. LXXIII, fürs erste wegen des Ernstes, mit dem er das Problem auffaßt; das ungestörte Glück der Gottlosen wird hier sehr eingehend beschrieben (Vs. 4—12), und überdies wird anerkannt, daß darin eine schwere Versuchung zu Neid und Zweifel ja zum Abfall von Gott (Vs. 2 f., 13 f.) liegt. Diese Versuchung wird überwunden durch die aufmerksame Betrachtung des Endes der Gottlosen (Vs. 15—20). Insofern steht darum dieser Dichter mit denen von Ps. XXXVII, XLIX auf einer Stufe. Allein er

zeichnet sich vor ihnen aus durch die Innigkeit seiner Frömmigkeit, welche zum Schluß (Vs. 23—28, vgl. Vs. 1) auf treffende Art und Weise sich ausspricht. — Die Folgerung, welche aus diesen Psalmen gezogen werden muß, ist diese: trotz der damit verbundenen Bedenken, welche der Aufmerksamkeit keineswegs entgehen und sogar übertrieben werden, bleibt die Vergeltungslehre bestehen; die Psalmendichter streben offenbar nicht danach, sie zu modifizieren, sondern sie festhalten zu können. Wegen seiner Übereinstimmung mit dem, was wir in dem Buche *Job* bemerkt haben, ist dieses Resultat nicht ohne Interesse. Vgl. ferner § 101.

¹³⁾ Auf das Bedenken, welches auf der Hand liegt, daß in der hier vorgetragenen Auffassung von der Idee der Jobeide auf manche Teile nicht — oder wenigstens nicht genug — Gewicht gelegt worden sei, wird in § 101 geantwortet werden. Sofern diese Abschnitte von dem Dichter selbst herrühren, können sie unsere Auffassung des Gedichtes überhaupt vielleicht in untergeordneten Punkten modifizieren oder zu genauerer Darstellung derselben antreiben, aber sie schwerlich umstoßen. Die Annahme, auf der sie beruht, daß die Reden Jahwes und Jobs Antworten darauf die eigentliche Absicht des Dichters klarlegen müssen, kann nicht ganz unrichtig sein. Die Vergleichung mit anderen Anschauungen, welche jetzt folgt, wird uns in dieser Überzeugung bestärken.

Die oben empfohlene Auffassung von dem Hauptgedanken des Buches Job wird, zuweilen mit geringen Abweichungen, welche die Hauptsache unberührt lassen, von vielen vertreten¹⁴⁾. Mit Unrecht würde man sie identifizieren mit der u. a. von Umbreit und Hirzel verteidigten Ansicht, daß der Dichter gegen die israelitische Vergeltungslehre selbst den Kampf führt¹⁵⁾. Sie divergiert wesentlich von der Auffassung Ewalds¹⁶⁾, von derjenigen Bleeks, Dillmanns und Vatkes (*Einl. in das A. T.*)¹⁷⁾ und von den verschiedenen Formen der nationalen Auffassung¹⁸⁾, welche aus verschiedenen Gründen abgewiesen werden müssen.

¹⁴⁾ Es ist nicht wohl möglich, alle Auffassungen oder die verschiedenen Schattierungen ein und derselben Auffassung wiederzugeben. Selbst die Verteilung in Gruppen bietet hie und da Schwierigkeit und kann nur relativ richtig sein. — Als Vertreter der oben vorgetragenen Auffassung sind anzusehen Bertholdt (*Einl.* S. 2046 f.); Eichhorn (*Einl.* V, 114); Knobel (l. c. p. l. sq.); Vatke (*Bibl. Theol.* I, 576 f.); Arnheim (l. c. S. XIV ff.); Steudel (*Theol. des A. T.* Beil. III. *Über den Inhalt u. Zusammenhang des B. Hiob* S. 511); Renan (l. c. p. LXXVI—LXXXVI, nicht völlig gerecht dem Dichter gegenüber); Davidson (*Introd.* II, 213—224); Hooykaas (l. c. bl. 214 ff., 226 f.); Hitzig (l. c. S. XXIII—XXVI); in gewissem Sinne auch Merx (l. c. S. I ff.), der indessen das Problem und die — negativen — Resultate des darüber geführten Streites zu scharf formuliert und so zu einer überspannten Vorstellung von dem Ganzen kommt. Man kann ferner noch vergleichen Bruch (l. c. S. 171 ff.,

besonders 187—193), nach welchem der Dichter verschiedene Auffassungen von dem Leiden (z. B. als Prüfung als Folge der Allgemeinheit der Sünde) zwar nicht völlig verwirft, aber doch als nicht entscheidende abweist, so daß zum Schluß „seine Spekulation mit demütiger Resignation endigt; — wie auch E. Meier (*Gesch. der poet. Nationallit.* S. 521, 536), der zwar anfänglich geneigt scheint, den Zweck des Leidens, nämlich die Prüfung des Glaubens aus dem Prolog abzuleiten, aber doch zum Schlusse den Inhalt des Buches folgendermaßen zusammenfaßt: „Hiobs Zweifel werden also gewaltsam niedergeschlagen; sie werden nur für den Glauben gelöst, nicht für die Erkenntnis, d. h. der unschuldig Leidende soll sich still dem unerforschlichen Ratschlusse Gottes ergeben und resignieren, aber nicht rechten mit Gott.“

¹⁵⁾ Vgl. Umbreit (l. c. S. XIII—XXIII); Hirzel (S. 2 ff.). Ihre Auffassung ist der unsrigen verwandt, unterscheidet sich davon aber in einem wichtigen Punkt. Zur Verwerfung der Vergeltungslehre kommt nach unserer Anschauung der Dichter nicht und konnte auch nicht dazu kommen, ohne seinen religiösen Glauben völlig preiszugeben (N. 9). Mehr darüber in § 101, bei der Behandlung des Epilogs.

¹⁶⁾ Nach Ewald (l. c. S. 1 ff., 24 ff.) will der Dichter beweisen, daß das Leiden zwar durchaus nicht nur eine Strafe ist, den Geist aufweckt und zu einem höheren Bewußtsein führt und so den Menschen über das Niedere erhebt, reinigt und glücklich macht. Während dasselbe den Menschen angreift, reizt es seine verborgene Kraft oder den früher ungebrauchten Schatz inwendigen Lebens zu dem Versuch, es zu überwinden, und verweist den unerschöpflichen, unsterblichen Geist auf seinen eigenen Wert und seine Macht; während dieser sich erhebt zum Kampf und die dunkle, verwirrende, feindliche Macht teilweise oder allmählich ganz überwindet, wird er sich seiner Hoheit bewußt; erst in diesem Kampf und bei diesem Siege wird der Mensch des göttlichen Lebens teilhaftig und in Wahrheit frei und Herrscher (S. 10 f.). Das ist der Kampf, welchen Job kämpft, und in welchem er den Sieg davonträgt. Die Freunde repräsentieren in den Gesprächen mit ihm den traditionellen Unglauben; unter dem Druck des bitteren Leidens steigt in Job selbst der Zweifel auf; da er aber festhält an dem untrügerischen Bewußtsein seiner Unschuld, überwindet er allmählich die beiden Mächte und behält oder empfängt endlich den wahren Glauben (vgl. besonders S. 48 f.). — Diese Gedanken sind nicht von dem Dichter der Jobeide, sondern von Ewald selbst beim Lesen der Jobeide in ihm entstanden und gereift. Regelmäßig schreibt er den Sprechern im Buche *Job* eine Feinheit der Beweisführung und eine Tiefe der Gedanken zu, welche man mit dem besten Willen in ihren Worten nicht aufzufinden vermag. An zwei Punkten zeigt sich besonders deutlich, wie stark Ewalds Subjektivität sich hier geltend macht: 1) in der Behauptung, daß während des Wortkampfes in Job die Hoffnung der Unsterblichkeit erwache. Siehe dagegen die meisten neueren Commentare und ferner u. a. Fockens (*Bijdragen* von van Willes und Dresselhuis IV, 229—282); Hoeckstra (*Godg. Bijdragen* 1856 bl. 881—912); Cheyne (*Job and Solomon* p. 33 sqq.); — 2) in dem offenbaren Streit zwischen Ewalds Auffassung und Kap. XXXVIII ff. des Buches. Die Reden Jahwes sind dazu bestimmt, Job zu demütigen, und erreichen auch ihren Zweck, wie aus dem Bekenntnis seiner Ohnmacht und Schuld hervorgeht. Wie läßt sich

das reimen mit der Behauptung, daß er sich allmählich immer klarer seiner Hoheit und inneren Kraft bewußt werde? Und was hat die Wiederherstellung seines Glücks in dem Epilog zu thun mit „dem Wert des unerschöpflichen, unsterblichen Geistes“?

¹⁷⁾ Die hier genannten Gelehrten haben das mit einander gemein, daß sie den Dichter nicht einen Hauptgedanken, sondern verschiedene Wahrheiten und Lehren vortragen lassen, welche, wenn sie sich auch nicht gegenseitig ausschließen, doch unter sich nicht zusammenhängen. So findet Bleek (*Einl.* ³ S. 652 f.; ⁴ S. 534 f.) *a.* in dem Prolog die Vorstellung, daß das Leiden des Frommen häufig nicht als Strafe, sondern zur Erprobung seiner Treue von Gott verordnet wird; *b.* in Kap. III ff., besonders in XXVII f. und XXXVIII ff., die Erkenntnis von des Menschen Unvermögen, Gottes Ratschlufs zu ergründen, und die daraus hergeleitete Ermahnung zum Ausharren und frommen Wandel; *c.* in dem Epilog die Verheißung, daß Gott den unschuldigen Dulder, wenn er im Glauben beharrt oder, falls er sich vergangen haben sollte, Reue zeigt, wieder in Gnaden annehmen, segnen und verherrlichen werde. — Dillmann l. c. S. XIII, ff.) meint, daß der Dichter *a.* kämpft gegen Unverstand und Misbrauch der Vergeltungslehre; *b.* vor Augen führt, daß es auch ein Leiden des Unschuldigen giebt; *c.* als Zweck solchen Leidens Prüfung und Bewährung angiebt; *d.* die Aufmerksamkeit lenkt auf die Schwere der Probe, auf welche solches Leiden den Menschen stellt, und auf die damit verbundenen Gefahren. — Vatke modifiziert in der *Einl. in das A. T.* (S. 540 f.) seine frühere Auffassung dahin, daß er den Dichter *a.* in dem Prolog „die höchste und tiefste Lösung des Problems vortragen läßt: „Hiob leidet nicht durch eigene Schuld, sondern zur Ehre Gottes, um durch seine Treue zu beweisen, daß es eine Frömmigkeit bloß aus Liebe zu Gott und ohne Lohnsucht gebe“; *b.* in den Gesprächen zwischen Job und den Freunden — welche diese Lösung nicht kennen — den Dulder seine Gegner überwinden läßt, weil er stark ist durch das Bewußtsein seiner Unschuld; *c.* in Kap. XXXVIII ff. Jahwe selbst die Unterwerfung unter sein Schicksal als des Menschen Pflicht vorschreiben läßt.

Das Bedenken, welches diese und alle derartigen Auffassungen erleiden, ist bereits angedeutet worden: sie geben die Einheit des Gedichtes thatsächlich preis und würden also erst dann in Betracht kommen, wenn sich gezeigt hätte, daß alle Versuche, diese Einheit darzuthun, mißglückt wären und ihrer Art nach mißglücken mußten. Von unserem Standpunkt aus sind sie unannehmbar. Müßten wir sie in einer ihrer Formen acceptieren, so würde das mit der Annahme der Folgerung verknüpft sein, welche Cheyne daraus abgeleitet hat: das Buch *Job* ist nicht *uno tenore* geschrieben, sondern successiv durch Zusammenfügung von zum Teil ungleichartigen Stücken entstanden (l. c. p. 67—70). Siehe darüber näher § 101 N. 1—4.

¹⁸⁾ Job die Personifikation des Volkes Israel: in dieser Form ist die nationale Auffassung früher vorgetragen worden von Herm. von der Hardt, Clericus, Warburton, Garnett, J. D. Michaelis, Bernstein, B. Bauer; sie wird unmittelbar widerlegt durch die Bemerkung, daß Israel durch einen ernsten und frommen Diener Jahwes — was der Autor des Buches ohne Zweifel ist — unmöglich dargestellt sein kann als ein Muster von Gottesfurcht und Rechtschaffenheit; und sie ist darum als veraltet anzusehen. Jetzt kann die

nationale Auffassung nur noch in der Form verteidigt werden, welche Seinecke und Hoekstra (ll. cc.; siehe oben S. 103) ihr gegeben haben: Job der leidende Knecht Jahwes. Unter den zahlreichen Beweisen, mit denen sie ihre Behauptung zu beweisen suchen, verdienen besonders die ll. pp. in *Job* und *Jes.* XL—LXVI die Aufmerksamkeit; wir kommen in § 102 darauf zurück (N. 46). Allein wie stark auch diese ll. pp. gegen die wechselseitige Unabhängigkeit der zwei Schriften zeugen, die Identität Jobs mit dem Knecht Jahwes kann nicht daraus abgeleitet werden. Ebenso wenig ergibt sich diese aus den übrigen Erscheinungen, auf welche sie sich für ihre Thesis berufen. Darin haben sie vollkommen recht, daß der Dichter sich selbst in der Schilderung von Jobs Person und Leiden nicht immer gleichbleibt, seine Trübsale und Schmerzen zuweilen übertreibt, hin und wieder das Individuum, welches er in dem Prolog gezeichnet hatte, aus dem Auge zu verlieren scheint. Allein dies ist daraus zu erklären, daß sein Job ein Typus ist, der Typus des unschuldigen Dulders; ein Kollektivum also, wozu alle Frommen gehören, welche von unverdientem Unglück getroffen werden. Die Übereinstimmungspunkte zwischen Job und dem Knechte Jahwes fehlen also nicht ganz, doch wird an Job vermißt, was an dem Knechte so stark in den Vordergrund tritt: der israelitische Charakter. Siehe hierüber und über die nationale Auffassung im allgemeinen meine Abhandlung: *Job en de lijdende knecht van Jahwe* in Th. T. VII, 492—542.

§ 101. Das ursprüngliche Buch Job und die jüngeren Zusätze.

Nachdem bereits früher Zweifel an der Echtheit einzelner Teile des Buches *Job* geäußert worden sind, ist in der letzten Zeit von Studer und — doch in mehr gemäßigter Form — von Cheyne die These verteidigt worden, daß das gegenwärtige Buch sein Entstehen einer wiederholten Erweiterung und Umarbeitung eines ursprünglichen Kernes zu verdanken hat¹⁾. Dies würde nur dann zugegeben werden dürfen, wenn deutlich nachgewiesen würde, daß die Aufeinanderfolge und das wechselseitige Verhältnis der Teile des Buches die Einheit der Conception völlig ausschließt. Allein das ist nicht der Fall. Zwar geben, wie bald näher erhellen wird, verschiedene Abschnitte Anlaß zu gerechten Bedenken, allein das Ganze hängt zu gut zusammen, als daß es als Produkt einer lang fortgesetzten Redaktion würde betrachtet werden können²⁾. Dazu kommt, daß es weder Studer noch Cheyne gelungen ist, von dem echten Kern, den sie supponieren, eine annehmbare Vorstellung zu geben³⁾. Wir sind also berechtigt, die Hypothese einer merklichen Erweiterung und Umarbeitung des Buches beiseite zu stellen, vorbehaltlich unserer Verpflichtung, die Bedenken gegen bestimmte Abschnitte ernstlich zu erwägen⁴⁾.

¹⁾ Von den oben (S. 102, 103) erwähnten Schriften Studers ist die Übersetzung des Buches *Job* zuletzt erschienen, sodaß daraus sein Endurteil entnommen werden muß. Demzufolge bestand die Jobeide anfänglich aus Kap. XXIX, XXX; II, 11—13; III; IV—XXVI; XXVII, 1—6; XXXI. Danach sind von verschiedenen Autoren successive Abschnitte eingetragen oder hinzugefügt worden, nämlich Kap. XXVII, 7—23; Kap. XXVIII; Kap. XXXVIII—XL, 5 + XL, 15—XLI, 26; Kap. XXXII—XXXVII; Kap. I, II; Kap. XL, 6—14; Kap. XLII. Noch später ist aus dem Original und allen diesen Zusätzen das Ganze zusammengesetzt worden, welches jetzt vor uns liegt. — Nach Cheyne (*Job and Salomon* p. 66—70) bilden die Zwiegespräche Jobs und seiner Freunde das ursprüngliche Buch. Damit sind später verbunden worden der Prolog, vielleicht entlehnt oder verkürzt aus einem Prosabuche über Job und seine Schicksale Kap. XXVIII; XXXII—XXXVII; XXXVIII—XL, 14; XLII, 1—6, XL, 15—XLI, 26: der Epilog. Einzelne von diesen Abschnitten kann der Dichter selbst geschrieben haben; Kap. XXXII—XXXVII gewisslich nicht.

²⁾ Bis vor einigen Jahren galt die Jobeide allgemein für ein ordentlich und wohl geschlossenes Ganze. Dies beweist an und für sich nichts: bevor die Kritik an das Werk gegangen und der Zweifel geweckt ist, kann auch das Alleroffenbarste unbemerkt bleiben. Allein auch jetzt noch macht das Buch auf den vorurteilslosen Gegner durchaus nicht den Eindruck, als ob es aus ungleichartigen Bestandteilen zusammengesetzt wäre. Kap. I, II bilden die unentbehrliche Einleitung (vgl. N. 5 ff.); die Gespräche laufen regelmäÙig durch, und auch von der scheinbaren Verletzung der Ordnung — das Stillschweigen Zophars im 3. Gespräch — giebt die Absicht des Dichters, welcher Job das Feld behaupten lassen will, Rechenschaft; auch die nun folgenden Monologe Jobs, Kap. XXVII—XXXI, stimmen damit wohl überein. Wie es mit Elihu steht, werden wir später sehen (N. 18 ff.); soviel ist deutlich, daß durch eine Herausnahme seiner Reden der Organismus nicht leidet. Das Auftreten Jahwes selbst und die Demütigung Jobs machen dem Streite auf natürliche und würdige Weise ein Ende, während zum Schluß der Epilog die Handlung abrundet und den Leser mit einem Gefühl von Befriedigung von dem Autor Abschied nehmen läßt. Man kann sich kaum vorstellen, daß dieser Verlauf des Buches das Resultat des Zusammenfügens und Ineinanderschachtelns von Stücken sein soll, welche nicht aus einem einzigen Gedanken hervorgegangen oder wenigstens nicht *uno tenore* niedergeschrieben worden sind. Nur muß bereitwillig anerkannt werden, daß die Vergleichung der Teile untereinander Widersprüche hervortreten läßt, von denen Rechenschaft gegeben werden muß. Doch sind dieselben nicht derartig, daß wir uns berechtigt fühlen dürften, um ihretwillen das Buch gleichsam abzurechnen und ein anderes Buch aus einzelnen Fragmenten aufzubauen. Mittelbar zeugt hierfür Cheyne, wenn er die Möglichkeit zugiebt, daß der Autor selbst das ursprüngliche Gedicht — nur nicht mit Kap. XXXII—XXXVII — ergänzt hat. Denn darin liegt inbegriffen, daß es auch in der gegenwärtigen Form seiner nicht unwürdig ist. Die Frage, ob diese Form aus einer Inspiration oder aus *δεύτεραι φροντίδες* hervorgegangen ist, liegt, wenn nicht außerhalb der Grenzen, so doch auf den Grenzen des Gebietes der Kritik.

³⁾ Ohne Prolog ist das Gedicht unverständlich. Wollte man annehmen,

daß Job selbst keinem der Leser unbekannt war, so hätte der Dichter doch die Freunde bei ihm einführen müssen. Diesem Bedenken sucht Studer zu begegnen dadurch, daß er Kap. XXIX, XXX an den Anfang verlegt und darauf Kap. II, 11—13 folgen läßt. Aber auch diese Kapitel sind ohne vorhergehende Erklärung nicht zu verstehen; Kap. II, 11—13 machen dahinter einen sonderbaren Eindruck, während sie in ihren gegenwärtigen Zusammenhang sehr gut passen; nach der wehmütigen Klage, die in Kap. XXIX erklingt, ist Kap. III allerdings befremdend. Hapert es also mit dem Anfang, so ist auch das Ende nach beiden Hypothesen sehr unbefriedigend. Es erscheint fast undenkbar, daß der Dichter seinen Lesern nichts mehr als die Zwiegespräche vorgelegt habe (oder nach Cheyne, anfänglich hat vorlegen wollen), und daß Kap. XXXV, 35—37 sein letztes Wort gewesen sein soll. Zwar konnte er nicht mehr geben, als er selbst hatte, allein er würde das Problem nicht behandelt haben, wenn er sich nicht für fähig gehalten hätte, dasselbe, wenn auch nicht zu lösen, so doch zu erklären, in welchem Sinne und warum es unlösbar genannt werden müsse.

⁴⁾ Im weiteren Verlauf kommen also die Bedenken, welche Studer und Cheyne zu ihren Hypothesen geführt haben, aufs neue zur Sprache, und es entsteht der Schein, daß sie a priori zurückgewiesen sind. Dies ist indessen nicht der Fall. Ihre Auffassung, als Ganzes betrachtet, unterscheidet sich wesentlich von derjenigen der Ausleger, welche einen oder mehrere Teile des Buches für unecht erklärt haben, und muß darum gesondert und vorab beurteilt werden. Nun es sich gezeigt hat, daß sie als Ganzes unannehmbar ist, können wir uns an die Behandlung der Einzelheiten begeben mit der Präsuntion, daß das ursprüngliche Buch auch dem gegenwärtigen nicht ganz ungleich gewesen sein wird, und dürfen wir deshalb nur diejenigen Abschnitte verwerfen, welche durch das Buch, wie wir es besitzen, gleichsam ausgestoßen werden.

Die Echtheit des Prologs (Kap. I, II) und des Epilogs (Kap. XLII, 7—17) ist früher und später in Zweifel gezogen worden. Man berief sich u. a. auf den prosaischen Charakter der Rede; auf den Gebrauch des Namens יהוה, während in dem Gedicht selbst אֱל, אֱלֹהִים und שֶׁרִי vorkommen; auf den Widerspruch zwischen Kap. I, 18 f. und Kap. (XIV, 21) XIX, 17 (XXXI, 8); zwischen Kap. I, 21; II, 9 f. und Kap. III, 1 ff.; zwischen Kap. XLII, 7 f. und der vermessenen Sprache Jobs im Gedichte selbst; endlich und vor allem auf die Disharmonie zwischen der Tendenz des Gedichtes und dem Inhalt des Prologs und Epilogs: während dort die gewöhnliche Vergeltungslehre bestritten und die völlige Unerklärlichkeit des Leidens der Frommen gelehrt wird, finden wir hier nicht nur die Ursache von Jobs Glück angegeben (Kap. I, 6—12; II, 1—7 a), sondern auch in der Erzählung seines wiederhergestellten Glückes (Kap. XLII, 7—17) eine unmittelbare Anerkennung und Huldigung derselben Vergeltungslehre⁵⁾. Aber während den erstgenannten Beweisen kaum irgendwelche Bedeutung zu-

erkannt werden kann⁶⁾, beruht der letzte auf der unrichtigen Auffassung 1) der Tendenz des Buches, welches nicht die Verwerfung, sondern die Begrenzung der gewöhnlichen Vergeltungslehre beabsichtigt; 2) der Auftritte in dem Himmelsrat (Kap. I, 6—12; II, 1—7 a); welche nicht für eine eigentliche Erklärung von Jobs Leiden gehalten werden können⁷⁾. Für die Echtheit des Prologs spricht überdies die unleugbare Thatsache, daß das Gedicht ohne diese Einleitung unverständlich ist; für die Echtheit des Epilogs, daß dieser ebensowenig weggelassen werden kann, ohne daß das Buch als unvollständig und unfertig erscheint⁸⁾. — Die Bekämpfung der Ursprünglichkeit von Kap. I, 6—12; II, 1—7 a allein (Heiligstedt, Hooykaas) findet in den vorhergehenden Anmerkungen ihre Widerlegung, dazu kommt, daß diese Abschnitte aus der Erzählung, in der sie stehen, nicht ohne Störung des Zusammenhangs herausgenommen werden können⁹⁾.

⁵⁾ Es sind vornehmlich diese Argumente, welche gegen die Echtheit von Kap. I, II und XLII, 7—17 angeführt sind u. a. von Hasse, *Vermuthungen über das Buch Hiob* (Magazin für die bibl. orient. Litteratur I, 162 ff.); Stuhlmann a. a. O. S. 23 ff.; Bernstein a. a. O. S. 122 ff.; Knobel l. l. p. 32 sq.; von Cölln, *Bibl. Theol.* I, 295. De Wette (*Einl.* I § 289), obwohl er die Beweise für die Unechtheit für unzureichend hält, ist doch von der Echtheit nicht vollständig überzeugt und würde das Gedicht für besser geglückt halten, wenn Prolog und Epilog fehlten. Fast ebenso Hooykaas (S. 189—194), welcher indessen am Schlusse sich für die Echtheit des Epilogs erklärt und von dem Prolog nur Kap. I, 6—12; II, 1—7 a verwirft, worin ihm Heiligstedt vorangegangen war. Auf diese Ansicht kommen wir in N. 9 zurück, sofern dies nach der Kritik des Prologes und des Epiloges überhaupt noch notwendig sein wird.

A. Schultens l. l. *Praef.* p. 34 (vgl. H. A. Schultens a. a. O. bl. XVIII ff.) ist der Meinung, daß nur Kap. III—XLII, 6 aus den eigenen Aufzeichnungen des Job herübergenommen und daß die Einleitung und die Nachschrift durch einen anderen israelitischen Propheten hinzugefügt worden seien, als das Buch unter die heiligen Schriften der Juden aufgenommen wurde. Auf diese Hypothese, welche auf unhaltbaren Grundlagen ruht, brauchen wir uns weiter nicht einzulassen.

⁶⁾ Denn a. der prosaische Charakter der Rede kann keine Schwierigkeit bieten, da die beiden Stücke die Thatsachen, welche der Verfasser zu berichten hatte, einfach das erzählen, was nicht gut anders als in Prosa geschehen konnte. Die Mitteilung solcher Einzelheiten, wie wir sie hier lesen, würde in rhythmischen Versen höchst befremdend sein. Vergebens sucht man dafür im Alten Testament, welches keine andere Poesie als die lyrische und die gnomische kennt, ein Beispiel. b. Der Name Jahwe wird in der That in dem Prolog und dem Epilog (neben Elohim, Kap. I, 5 f.; 8 f.; 16, 22; II, 1, 3, 9 f.) gewöhnlich in Formeln, wo Jahwe nicht passend oder wenigstens ungebräuchlich ist wie *יְהוָה אֱלֹהִים*, *בְּיְהוָה אֱלֹהִים*, *אֵשׁ אֱלֹהִים* gebraucht und zwar nicht allein

von dem Autor (Kap. I, 6 f., 9, 12; II, 1—4, 6 f., XLII, 7, 9—12), sondern auch von Job (Kap. I, 21). Aber der Gebrauch seitens des Autors steht im Einklang mit Kap. XXXVIII, 1; XL, 1, 3, 6 [XXXIX, 34, 36; XL, 1]; XLII, 1 und zeugt also eher für, als gegen die Echtheit: nichts ist natürlicher, als daß der israelitische Dichter, wo er selbst spricht, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch folgt. Und was Kap. I, 21 betrifft, noch einmal, Kap. XII, 9, bedient sich Job des Namens Jahwe ebenso wie Kap. XXVIII, 28 des Namens Adonai; eigentlich ist das eine Inkonsequenz des Dichters, der seinen Helden — vielleicht der Überlieferung gemäß — im Ausland leben läßt und ihm deshalb den israelitischen Namen Jahwe nicht in den Mund hätte legen dürfen; doch es ist eine sehr leicht erklärliche Inkonsequenz, welche weder an und für sich, noch in Verbindung mit Kap. XII, 9 einen Beweis gegen die Authentie liefert. c. Nach Kap. I, 18 f. verliert Job alle seine Kinder. Damit stimmt Kap. VIII, 4; XXIX, 5 überein. Mit Unrecht las man das Gegenteil in Kap. XIV, 21 (wo eine allgemeine Sentenz ausgesprochen wird, welche wir nicht auf Job beziehen dürfen) und in Kap. XXXI, 8 (wo *אֲנִי* nicht in übertragenem, sondern in eigentlichem Sinne gebraucht wird). Dagegen scheint Kap. XIX, 17 in der That mit dem Prolog im Widerspruch zu stehen: Job klagt, daß „sein Atem hinderlich ist seiner Frau und daß er ein Greuel ist für die Söhne seines Schofses“. Dabei an Jobs Enkel zu denken, ist ein wenig unnatürlich. Lieber nehmen wir an, daß der Dichter hier sich nicht gleich geblieben ist: nachdem in Vs. 17 a von Jobs Hausfrau gesprochen war, forderte der Parallelismus in Vs. 17 b die Erwähnung anderer seiner Blutsverwandter; wie von selbst fließen ihm „die Söhne“ aus der Feder, ohne daß er im Augenblick an ihren Tod dachte. Wer um eines derartigen Fehlers willen die Einheit einer erdichteten Erzählung preisgeben wollte, würde ohne Zweifel zu weit gehen. d. Zwischen Kap. I, 21; II, 9 f. und III, 1 ff. besteht kein Widerspruch. Vgl. § 99 N. 1 gegen Ende. Der Übergang mag sehr groß erscheinen — man vergesse nicht, daß der Dichter ebenso sehr Jobs Unschuld und Frömmigkeit stark hervortreten lassen mußte, wenn er einen passenden Anlaß suchte, die Freunde gegen ihn auf den Kampfplatz treten zu lassen. e. Über Kap. XLII, 7 f. vgl. § 99 N. 6; 100 N. 5. In Jahwes Ausspruch über Eliphaz c. s. bedeutet *אֵלַי* nicht *zu mir* — denn sie hatten nicht *zu* Jahwe gesprochen — sondern *über mich*. Von Job wird also gesagt, daß er *über Gott* Recht (*נִכְוֹןָה*) gesprochen habe. Allein man vergesse nicht, daß Job bereits zweimal seine Schuld bekannt und Buße gethan hatte wegen seiner vermessenen und anmaßenden Sprache; daran wird also an dieser Stelle nicht mehr gedacht, wohl aber an die Wahrheit von Jobs Standpunkt im allgemeinen. Man vergleiche Kap. XIII, 7—12, wo Job an seinen Freunden gerade dasselbe tadelt, was nach dem Urteil Jahwes ihr Fehler war; von dieser Parteilichkeit hatte Job sich frei gehalten und dagegen der Wahrheit gemäß gezeugt von seiner Unschuld und des Menschen Unvermögen, Gottes Wege zu verstehen.

7) Ad 1 vgl. § 100 N. 9, 10. Wenn, wie an dieser Stelle bemerkt wurde, der Dichter die gewöhnliche Vergeltungslehre nicht ganz verwirft, sondern nur gegen ihre Anwendung auf jeden vorkommenden Fall — und insofern gegen die Überzeugung und die Praxis seiner Zeitgenossen — Einspruch erhebt, so meinte er, daß Gott zwar nicht immer, aber doch häufig — vielleicht darf man sagen gewöhnlich — das Geschick der Menschen in Übereinstimmung mit

ihrem sittlichen Zustande regelt. Es giebt Fälle, in denen diese Übereinstimmung nicht besteht, darum ziemt es sich nicht, daß man sich vorwitziger Weise über jeden Dulder und jeden Glücklichen ein Urteil anmaße, darum ist es Pflicht, demütig seinen Mangel an Einsicht zu bekennen und auf Gottes unerforschlichen Ratschluß zu vertrauen. Allein diese Fälle bilden nicht die Regel, sondern die Ausnahme. Was sollte nun den Autor verpflichten, hinsichtlich des gerechten Job diese Ausnahme bis zum Ende voll zu halten? Viel eher lag es auf der Hand, daß er zum Schluß die Regel wieder gelten liefs. Man bedenke, wie viel und wie Schweres Job bereits gelitten hatte: war das Leiden nicht vollkommen genug als Beweis für die Wirklichkeit des behandelten Problems? Der Autor würde nicht nur das Gefühl seiner Leser peinlich verletzt haben, sondern auch seine eigene Überzeugung übertrieben und unrichtig dargestellt haben, wenn er in den Zustand Jobs keinerlei Veränderung gebracht hätte. — Nur in dieser Weise scheint die Echtheit des Epilogs behauptet werden zu müssen, nicht *a.* durch die Annahme, daß die Wiederherstellung und das gesegnete Ende Jobs bereits in der Überlieferung sich fand. Dies ist, wie sich von selbst versteht, möglich und um so wahrscheinlicher, wenn die Thatsache länger in dem Munde des Volkes gelebt hatte. Allein der Dichter war an die Sage nicht gebunden und hätte entweder ihr Ende modifizieren oder ein anderes Beispiel wählen müssen, wenn die Tradition über Job seiner Absicht nicht entsprach oder mit seiner Überzeugung in Widerspruch stand. Wenn man ihn mit dem Inhalt der gegebenen Überlieferung entschuldigt, so schätzt man sein Talent als Dichter zu gering. Ebensowenig darf man *b.* behaupten, daß der Epilog einfach eine Konsequenz ist, sodaß der Dichter — um mit Renan (l. c. p. LXXXIV) zu reden — „retombe purement et simplement dans la théorie qu'il a un moment essayé de dépasser.“ Diese Vorstellung kollidiert mit der wahren Auffassung des Standpunktes des Autors. Die Sache ist vielmehr diese: man darf ebenso wenig aus dem Epilog eine bestimmte Lehre folgern wie behaupten, daß seine Stellung in dem Gedichte eine unglückliche zu nennen sei. Das erstere nicht, weil der Dichter seine eigentliche und wahre Absicht durch die Schilderung des unschuldig leidenden Job zu erreichen suchte; was darauf folgt, ist kein Bestandteil der Theorie, die er zu empfehlen wünschte. Das zweite nicht, weil die Thatsache, daß Job endlich wieder glücklich wird, nur insofern die Vergeltungslehre bestätigt, als der Autor selbst geneigt ist, sie gelten zu lassen.

Ad 2. — Allgemein oder wenigstens fast allgemein ist man der Ansicht, daß Jobs Leiden in dem Prolog, speziell durch die beiden Ereignisse im Himmelsrat erklärt wird. Der Dichter lehrt dort — so behauptet man — mit welcher Absicht Gott seinen Diener in das Leiden gab: es geschah, um ihm Gelegenheit zu geben, den Ruhm seiner Frömmigkeit zu behaupten und dadurch Gott, welcher wiederholt diese seine Frömmigkeit anerkennt (Kap. I, 8; II, 3), Recht zu geben und also zu verherrlichen. Erprobung von Jobs Tugend und Verherrlichung Gottes — das sind, wie man meint, die beiden Absichten, denen — dem Dichter zufolge — das Leiden Jobs dienen muß. Ausgehend von dieser Auffassung kann man leicht dazu kommen, einen Widerspruch wahrzunehmen zwischen dem Prolog und dem Gedicht: Denn hier wird gerade gelehrt, daß dasselbe Leiden eine unerklärliche Schickung Gottes ist: wäre das nicht der Fall, wie sollte dann stille Ergebung in Gottes unerforsch-

lichen Ratschlufs das Ende bilden können. Auf dieses Bedenken giebt es denn auch, solange man die vorgetragene Auffassung von Kap. I, 6—12; II, 1—7a gelten läßt, nur eine Antwort: Der Zweck von Jobs Leiden, welchen der Leser kennt, bleibt für Job und seine Freunde verborgen; sie befinden sich also bezüglich des aufgestellten Problemes in völliger Dunkelheit; aber das ist gerade der Zustand, in welchem der Mensch, wenn unverdientes Leiden ihn oder seine Freunde trifft, sich gewöhnlich, ja immer befindet; das Resultat des Kampfes Jobs ist also gerade dasjenige, dessen wir für die Praxis des Lebens bedürfen. — Diese Beweisführung ist zwar nicht unrichtig, allein vollkommen befriedigt sie doch auch nicht. Wenigstens schließt sie in sich, daß der Dichter der Jobeide kein großer Künstler ist: wird nicht durch das Lüften des Schleiers, welcher die Ursache von Jobs Leiden bedeckt, das Interesse des Lesers an dem Streit zwischen ihm und seinen Freunden geschwächt? Ist es nicht ein unverzeihlicher Fehler, daß der Leser nun von den Zwiegesprächen Kenntnis nimmt mit dem Gedanken, daß dieselben schließlich gar nicht oder überhaupt nicht gehalten sein würden, wenn nur einer der Streitenden wüßte, was ihm, dem Leser, in der Einleitung mitgeteilt worden war? — Stünde die Sache des Prologs so, wir dürften die Verteidigung desselben kaum auf uns nehmen. Allein die Auffassung von Kap. I, 6—12; II, 1—7a, Stellen, bei denen die Verteidiger und die Gegner der Echtheit übereinzustimmen pflegen, erscheint unrichtig. Man braucht diese Verse nur zu lesen so, wie sie dastehen, ohne an unsre sehr entwickelten Ideen über das Leiden und seine Bedeutung zu denken, so wird man alsbald erkennen, daß der Dichter an eine eigentliche Erklärung von Jobs Unglück nicht gedacht hat. Seine Hauptabsicht ist keine andere als die, Jobs Unschuld und Rechtschaffenheit so deutlich wie möglich hervortreten zu lassen. Dazu dient die Frage Jahwes, Kap. I, 8, welche später, Kap. II, 3, noch einmal wiederholt wird. Diese Frage wird in ihrem Zusammenhang deshalb gestellt, um Satan Gelegenheit zu geben zum Aussprechen seines Zweifels an Jobs Uneigennützigkeit und Beharren im Guten bis zum Ende, Kap. I, 9—11; II, 4 f. Darauf folgt wenigstens die Erlaubnis Jahwes, Job ein Leid anzuthun, zuerst so, daß nur seine Besitzungen angetastet werden dürfen, dann mit der Beschränkung, daß sein Leben verschont werden muß, Kap. I, 12; II, 6. Aus den Worten, welche diese Erlaubnis enthält, würde die Absicht, in welcher Jahwe das Leiden seines treuen Dieners schickt, sich ergeben können, allein es geschieht nicht. „Alles, was er hat, sei in deiner Hand!“; „Er sei in deiner Hand!“ — mehr als dies wenige wird nicht gesagt. Kann man das nun eine Erklärung von Jobs Unglück nennen? Angenommen, der Dichter hätte für gut befunden, Job selbst zum Zeugen der Geschehnisse im Himmelsrat zu machen, würde dieser dadurch befriedigt worden sein? Würde er weniger Grund gehabt haben, sich bitter zu beklagen? Würde die Ermahnung, sich demütig unter Gottes unerforschlichem Ratschlufs zu beugen, überflüssig geworden sein? Es ist so: mit der Behauptung der Freunde („Leiden ist Strafe für die Sünde, Offenbarung der Sünde“) sind die Auftritte im Himmelsrat unvereinbar, aber gerade auf diese Behauptung hat der Dichter es abgesehen. Es ist ganz in Übereinstimmung mit seiner Überzeugung und mit seinem Plane, daß er sogleich im Anfange seiner Schrift die Unwahrheit dieser traditionellen Meinung deutlich hervortreten läßt. — Diese Auffassung des Prologs beseitigt nicht nur die Bedenken gegen die Echtheit, sondern giebt auch von der sonst

höchstbefremdenden Erscheinung Rechenschaft, daß der Dichter auf diese Dinge, die sich im Himmelsrat abspielten, ferner nicht zurückkommt. Hätte er sich in der That vorgenommen, „die Prüfung des Gerechten“ darzustellen — was (vgl. § 100) nach manchen sein Hauptziel ist, was er nach anderen wenigstens zugleich beabsichtigt hat — dann würde er höchst wahrscheinlich mehr als einmal, aber sicherlich ein einziges Mal darauf zurückgekommen sein. Allein dies geschieht nicht. Kann man einen stärkeren Beweis dafür verlangen, daß der Autor an diese „Prüfung“ nicht gedacht hat?

⁸⁾ Das eine fällt ebenso deutlich in die Augen wie das andere. Wer den Prolog verwirft, wird zugleich behaupten müssen, daß dieser die Stelle einer früheren und mehr ursprünglichen Einleitung eingenommen hat; ohne Kap. I, II ist das Buch *Job* ein ἀσέφαλον und wirklich völlig unverständlich. Siehe Kap. III, 1 f. Aber auch der Epilog ist unentbehrlich: Job ist doch ohne Zweifel der Held des Gedichtes, dem der Autor die Bestätigung dessen, was er für Wahrheit hielt (bezüglich der Behauptung, daß es ein Leiden des Gerechten giebt), aufgetragen hat; aber dann kann doch die Demütigung Jobs, Kap. XLII, 1—6, das letzte Wort des Dichters nicht sein? Überdies scheint in Kap. XIX, 26 schon aus Vorsorge auf den Epilog hingewiesen zu werden.

⁹⁾ Heiligstedt (l. l. p. XVII sqq.) sieht vor allem ein Bedenken in dem Auftreten des Satans; er hält das Buch *Job* für ein Produkt der Zeit vor dem Exil und den Glauben an Satan für nach-exilisch; er muß daher den Verfasser von Kap. I, 6—12; II, 1—7 von dem Dichter unterscheiden. Diese Schwierigkeit besteht für uns nicht (vgl. unten § 102), dieselbe würde aber auch nur dann gegen die Authentie der besagten Verse sprechen, wenn das höhere Alter des Übrigen unerschütterlich feststände. Hooykaas (S. 191—195) hat denn auch dieses Bedenken nahezu aufgegeben und legt das meiste Gewicht auf den — auch von Heiligstedt anerkannten — Widerspruch zwischen diesen beiden Abschnitten und der Tendenz des Gedichtes; worüber bereits in N. 3 gehandelt wurde. Seine übrigen Bedenken (*a.* der Gebrauch von בְּיָהוִי הַיּוֹם, Kap. I, 6; II, 1, Nachahmung von Kap. I, 13, wo es allein passend ist; *b.* der unmotivierte und unvorbereitete Übergang auf den Schauplatz des Himmelsrates, Kap. I, 6; *c.* die Störung des Zusammenhanges durch die interpolierten Abschnitte, z. B. Kap. I, 13, wo das Suffix sich auf Job (Vs. 5) zurückbezieht; *d.* der Gebrauch des Namens Jahwe in diesen selbigen Abschnitten; *e.* ihr breiter und weitläufiger Stil; *f.* die fremde [märchenhafte?] Form, in der sie die Erklärung von Jobs Leiden geben; *g.* die Vergleichung von Kap. XLII, 11 (II, 10), wo nicht der Satan, sondern Jahwe das Unglück Jobs herbeigeführt hat) würden nur dann einige Bedeutung gewinnen, wenn das Hauptbedenken zugestanden werden müßte. — Dagegen scheinen die Ereignisse im Himmelsrat mit dem Schluß des Prologs unzertrennbar zusammenzuhängen. Kap. I, 13 ff. schwebt völlig in der Luft, wenn der erste Auftritt fortgefallen ist; ebenso verlieren dann Vs. 21 und Vs. 22 ihre Kraft und Bedeutung: man versteht nicht, was den Dichter bewegt, da mit so viel Nachdruck zu sprechen. Dasselbe gilt von Kap. II, 7b ff.; wenn Vs. 7b Kap. I, 22 vorhergeht, macht das sicherlich einen befremdenden Eindruck: Kann jemals jemand auf die Worte: „in diesem allen sündigte Job nicht und schmähete Gott nicht“ — unmittelbar haben folgen lassen: und Gott (Hooykaas fügt אֱלֹהִים ein) schlug Job mit einem bösen Aussatze von seiner Fußsohle bis zum

Scheitel“?! Vor allem aber achte man auf Kap. II, 8—10; die Redeweise der Gattin Jobs ist völlig unmotiviert, wenn wir sie nicht mit den Auftritten im Himmelsrat in Verbindung bringen dürfen: ihre Worte: „Sage Gott Valet und stirb!“ beziehen sich unmittelbar auf Satans Prophezeiung Kap. I, 11; II, 5 und sind, wenn diese Prophezeiung nicht vorausgegangen ist, wenigstens befremdend; statt dessen würden wir ein Wort der Klage erwartet haben. Bezüglich Kap. II, 10b („in dem allen sündigte Job nicht mit seinen Lippen“) gelten die zu Kap. I, 22 gemachten Bemerkungen.

In den Gesprächen zwischen Job und den Freunden (Kap. III—XXVI) und den Monologen Jobs (Kap. XXVII—XXXI) haben verschiedene Abschnitte Anstofs erregt. Die Bedenken Grills gegen Kap. XII, 4—XIII, 2 sind nicht unbegründet, berechtigen aber doch nicht dazu, diese Verse dem ursprünglichen Dichter abzusprechen¹⁰). Der Text von Kap. XXIV ist derartig verdorben, daß über die Hypothesen von Merx und Grill kein Urteil gefällt werden kann¹¹). Die Bedenken gegen Kap. XXVI, 2—14 sind wiederum nicht imaginär, aber rechtfertigen auch die Verwerfung dieser Verse nicht¹²). Dagegen sind Kap. XXVII, 7—23; XXVIII, mit wieviel Talent sie auch gegen frühere und spätere Bedenken verteidigt worden sind, nicht zu behaupten; auch nicht durch Zuweisung beider Abschnitte oder eines derselben an einen anderen Sprecher als demjenigen, welchem sie (Kap. XXVII, 1) in den Mund gelegt werden¹³). Bezüglich Kap. XXIX, XXX muß Grill zugegeben werden, daß sie einen anderen, mehr elegischen Ton anschlagen als die Antworten Jobs an seine Freunde. Doch das ist kein wesentliches Bedenken gegen ihre Echtheit. Sie hängen überdies aufs engste zusammen mit Kap. XXXI, welches offenbar dem ursprünglichen Dichter zuerkannt werden muß¹⁴). Vs. 1 dieses Kapitels steht an falscher Stelle; Vs. 35—37 bilden dazu den passenden Schluß; Vs. 38—40 sind zufällig da, wo sie anfänglich standen, fortgelassen und dann an das Ende des Kapitels geschrieben worden¹⁵).

¹⁰) Vgl. Grills oben (S. 103) angeführte Abhandlung, S. 13—30. Darin muß ihm beigestimmt werden, daß in Kap. XII die Aufeinanderfolge der Gedanken hie und da zu wünschen läßt und daß Kap. XIII f. eine vollständige Antwort auf Zophars Rede enthält. Allein es ist ganz gut denkbar, daß manche Schwierigkeiten, auf welche die logische Interpretation stößt, in der Textverdorbenheit ihren Grund haben, und daß der Dichter seinen Helden über die Weisheit und die Macht Gottes etwas mehr hat sagen lassen, als durchaus notwendig war, damit deutlich hervortrete, daß er darin den Freunden nicht nachstehe; Kap. XII, kann, mit anderen Worten, als parallel mit Kap. IX, 4—12 betrachtet und verteidigt werden. Dagegen ist es höchst unwahrscheinlich, daß ein jüngerer Interpolator, der sich das Ziel setzte, Jobs Superiorität über die Freunde hervortreten zu lassen, ihn so sollte haben

sprechen lassen, wie er in Kap. XII thut. In Vs. 6, 13—25 tritt viel mehr als Gottes Weisheit (V. 13) seine Macht in den Vordergrund, und zwar einestheils als Freimacht, andernteils in ihrer verderbenden Wirkung — gerade wie wir das von Job und nicht von dem — von Grill angenommenen — Apologeten erwarten würden.

¹¹⁾ Vgl. Merx l. c. S. 127 ff.; Grill l. c. S. 30—37. Ersterer hält Vs. 1—8, 25 für echt und findet in Vs. 9—24 zwölf Sprüche, Tristicha, welche beschreiben — ohne ausdrücklich zu tadeln — wie es in der Welt zugeht; sie sind an dieser Stelle von einem Redaktor eingeschoben worden, wahrscheinlich deshalb, weil der echte Schluß von Jobs Rede zu ketzerisch klang und darum nicht beibehalten werden konnte. Dagegen sieht Grill in Vs. 5—9, 14—21 jüngere Einschiebsel. M. E. können wir hier nicht weiter kommen als zu einem *non liquet*. Die Erklärung vieler Verse, namentlich der Verse 16 ff., ist nicht nur unsicher, sondern sogar unmöglich; vgl. die Kommentare. Bei diesem Stand der Dinge ist jedes Urteil über Echtheit oder Unechtheit gewagt. Nur das steht fest, daß Job hier in demselben Geiste spricht wie in Kap. XXI, d. h. sich über die Strafflosigkeit und das Wohlergehen der Gottlosen bitter beklagt.

¹²⁾ Vgl. Grill S. 37—40. Welcher Art die Schwierigkeit ist, welche sich hier offenbart, ergiebt sich sogleich aus der Anmerkung von Reuss zu Vs. 5 (Hiob S. 79): „Diese Stelle Vs. 5—14 scheint noch zu der vorhergehenden Rede Bildads zu gehören.“ In der That enthält sie einen erhabenen Preis der Macht Gottes, welche nach Kap. XXV, 2 f. nicht übel passen würde. Indessen nicht nach Kap. XXV, 4—6, wo Gottes makellose Reinheit geschildert wird, im Gegensatz zu den Flecken, welche allem Geschaffenen anhaften. Es ist darum nicht richtig, wenn man diese Stelle Bildad zuweist. Aber es ist auch unnötig, denn Vs. 5—14 kann ebenso gut wie Kap. IX, 4—12; XII (vgl. N. 10) von dem Dichter Job in den Mund gelegt worden sein. In Vs. 2—4 werden sie m. E. nicht undeutlich angekündigt. Darum verwirft Grill auch diese Verse, ohne indessen genügende Gründe dafür anzuführen. Siehe noch N. 13.

¹³⁾ Kap. XXVII, XXVIII haben schon längst Bedenken erregt, welche man aber durch eine andere Rollenverteilung zu beseitigen versuchte. Die hauptsächlichsten Versuche sind die folgenden. Kennicott (*Remarks on select passages in the O. T.* p. 169; *Diss. gener.* ed. Bruns p. 539) sah in Kap. XXVI; XXVII, 2—12 die Antwort Jobs an Bildad; in Kap. XXVII, 13—23 die dritte Rede Zophars, in Kap. XXVII, 1; XXVIII die Antwort Jobs. Stuhlmann (l. c. S. 76) liefs Zophars Rede mit Kap. XXVII, 11 beginnen und nahm an, daß zwischen Vs. 10 und 11 einige Verse ausgefallen wären; ferner wies er Kap. XXVIII Bildad zu und setzte es hinter Kap. XXV. Pareau (*Commentatio* etc. p. 248 sq.) liefs jedem Sprecher das Seine, sah aber in Kap. XXVIII, welches, zwar mit ׀ anfangend, mit Kap. XXVII nicht zusammenhängt, die Fortsetzung von Kap. XXVI; so wurde Kap. XXVII Jobs erster Monolog, welcher aufzufassen ist nicht als Ausdruck seiner eigentlichen Meinung über das Schicksal der Gottlosen, sondern als Drohung an die Freunde, welche sich an ihm vergriffen hatten und dadurch strafschuldig geworden waren. Noch anders Bruch (l. c. S. 170 f.), welcher Kap. XXVII auf XXVI, 1—4 folgen liefs und Kap. XXVI, 5—14 mit XXVIII zu einer neuen Rede Jobs zusammenfügte. — Keiner von diesen Vorschlägen ist annehmbar. Kap. XXVIII kann keine Antwort sein auf Kap. XXVII, 13—23; dem Zophar kann der Dichter nicht das letzte Wort

gelassen haben; Kap. XXVIII ist keine Fortsetzung zu Kap. XXVI, noch Kap. XXVII zu XXVI, 1—4. Aus Kap. XXVII, 11 f. — welche Stelle offenbar Vs. 13—23 ankündigt und davon also nicht getrennt werden darf — folgt unmittelbar, daß der Abschnitt als Rede Jobs beabsichtigt ist, der sich auch sonst an die Freunde in der Mehrzahl richtet. Aber dann muß sie auch Kap. XXVIII voraufgehen, denn nach dieser Meditation über den Wert und die Unerreichbarkeit der Weisheit paßt Kap. XXVII sehr schlecht.

Es entsteht also die Frage, ob Kap. XXVII, 11 (oder besser: 7) — XXVIII, 28 von dem Dichter selbst Job in den Mund gelegt sein kann. Diese Frage verneint u. a. Bernstein (l. c. S. 133 ff.); Studer; Wellhausen in (Bleeks *Einl.*⁴ S. 540—542); Grill; bezüglich Kap. XXVIII auch Reuss. Dagegen behauptet Budde die Echtheit, besonders in *Zat W.* II, 193 ff. Seiner Auffassung sowohl von Kap. XXVII, 7—23, als auch von Kap. XXVIII müssen wir Recht geben. In Kap. XXVII, 13—23 trägt also Job seine eigene Meinung vor, nicht — wie früher Eichhorn und Bockel (vgl. Delitzsch *Comm.* S. 321) und zuletzt Wright urteilten — die der Freunde: dies ist unvereinbar mit Vs. 11 f., welche ganz anders lauten würden, wenn Vs. 13—23 als Citat gemeint wären. Die darin gegebene Beschreibung der Strafe der Gottlosen hängt zusammen mit Vs. 7 — nach Budde vielleicht hinter Vs. 8—10 zu setzen — und muß angesehen werden als eine nachdrückliche Warnung an die Adresse der Freunde. Das Grund angebende יָ in Kap. XXVIII, 1 bezieht sich nicht speziell auf Kap. XXVII, sondern auf die sämtlichen vorangegangenen Reden Jobs; sein Standpunkt wird gerechtfertigt durch die Tatsache, daß Gott sich selbst den ausschließlichen Besitz der Weisheit vorbehalten hat und statt dessen dem Menschen das Gebot gegeben hat, ihn zu fürchten und von dem Bösen zu lassen. Denn das ist der Sinn von Kap. XXVIII, 28, eine Stelle, die man mit Unrecht nach *Spr.* I, 7a, IX, 10 erklärt: im Widerspruch zu diesen Stellen nennt Job die Gottesfurcht nicht den Anfang von (oder: den Weg zu) der Weisheit, sondern das von Gott dem Menschen zuerteilte Surrogat der Weisheit. — Aber ist nun hiermit nicht nur der Sinn der beiden Abschnitte gut festgestellt, sondern auch ihre Authentie dargelegt? Im Widerspruch zu meinem früheren Urteil (I. holl. Ausg. bl. 143 f.) muß ich jetzt bejahend antworten, und zwar 1) weil Kap. XXVII, 13—23, an wen auch immer gerichtet, mit Kap. XXI und XXIV nicht zu vereinen ist; 2) weil Kap. XXVIII im voraus auf das Resultat hinzielt, das erst durch die Erscheinung und die Reden Jahwes erlangt wird; 3) weil Kap. XXIX—XXXI, besonders auch XXXI, 35—37 nach Kap. XXVIII ganz und gar nicht passen: auf die ruhige Auseinandersetzung von des Menschen Unvermögen können nicht neue Klagen über Gottes Fügung folgen, am allerwenigsten eine solche Herausforderung, wie wir in Kap. XXXI, 35—37 lesen. Um trotzdem die beiden Abschnitte dem Dichter zuschreiben zu können, muß man sein Talent niedriger anschlagen, als es verdient. Man muß dann annehmen, daß er in Kap. XXVII, 13—23 den Standpunkt, auf welchen er Job gestellt hat, unwillkürlich verläßt und in Kap. XXVIII zu sehr dem Verlangen nachgiebt, die Arbeit in den Bergwerken zu beschreiben und über die Weisheit sich auszulassen. Allein zu dieser Annahme hat man dem Autor der Jobeide gegenüber kein Recht.

Sind Kap. XXVII, 7—23 und XXVIII interpoliert, so bleibt von Jobs erstem Monologe nicht mehr als Kap. XXVII, 1—6 übrig. Diese Verse bilden

kein abgerundetes Ganze und lassen sich auch nicht mit Kap. XXIX ff. verbinden. Dies führt zu der Vermutung, daß die eingeschobenen Abschnitte die Fortsetzung und den Schluß von Kap. XXVII, 1—6 verdrängt haben. Darin liegt nichts Unwahrscheinliches.

¹⁴⁾ Vgl. Grill S. 49—56. Sein Hauptbeweis für die spätere Einschabung von Kap. XXIX, 1—XXXI, ist die natürliche Aufeinanderfolge von Kap. XXVII, 1—6 und XXXI, 2 ff. Daraus würde indessen nur dann etwas gefolgert werden dürfen, wenn Kap. XXIX, XXX selbst vor XXXI unpassend wären. Aber das ist keineswegs der Fall. Ja, allenfalls würden wir nach allem, was vorhergeht, den wehmütigen Rückblick auf das schon Vergangene (Kap. XXIX) und die erneute Beschreibung des gegenwärtigen Leidens (Kap. XXX) entbehren können, allein das ist kein Grund, diese Kapitel zu verwerfen. Ebensowenig wird dies gerechtfertigt durch die Differenzpunkte zwischen Kap. XXIX f. und den Unterredungen (z. B. Kap. XIX und XXIV, 4—8). Man vergesse nicht, daß wir keine geschichtliche Erzählung, sondern eine Dichtung vor uns haben, und daß Job mehr ist als ein Individuum, nämlich der Typus des Unglück leidenden Frommen. Wie groß die Gefahr ist, daß wir des Dichters Freiheit verkürzen, wenn wir ihm unsre Forderungen der Nüchternheit und Konsequenz stellen, kann das Beispiel Hosse's uns lehren, der (Delitzsch, *Comm.* S. 321) Kap. XXXI, 35—37 auf XXVII, 10 folgen läßt und darum auch XXXI, 1—34, 38—40 aussondert. Unentbehrlich ist in der That die ausgedehnte Versicherung von Jobs Unschuld nicht. Doch wird nicht leicht jemand sie entbehren wollen.

¹⁵⁾ Die Bezeugung in Vs. 1 paßt in Kap. XXXI sehr gut, aber nicht vor Vs. 2—4, welche offenbar den Anfang in der Aufzählung der Übertretungen bilden, an denen Job unschuldig ist. Die Annahme, daß Vs. 35—37 ursprünglich die Reden beschließen, ist annehmbarer als die Vermutung von Hirzel und anderen, daß der Dulder in Vs. 38—40 eine neue Reihe von Unschuldbezeugungen beginnt, aber bald (Kap. XXXVIII, 1) von Jahwe unterbrochen wird. Wo dann Vs. 38—40 eingefügt werden muß, wissen wir nicht; vielleicht nach Vs. 8 oder nach Vs. 15, 25, 34.

Die Bestreitung der Echtheit der Reden Jahwes (Kap. XXXVIII ff.) überhaupt geht von einer unrichtigen Auffassung der Idee des Buches aus und muß deshalb entschieden zurückgewiesen werden¹⁶⁾. Dagegen ist die Originalität eines großen Teiles der zweiten Rede, die Beschreibung des Behemôth und Leviathan (Kap. XL, 15—XLI, 26) höchst zweifelhaft: die Aufnahme dieser Beschreibung ist ein Mißgriff, welchen wir gerne einem jüngeren Interpolator, aber nur ungerne dem Dichter von Kap. XXVIII f. und XL, 1—4 zuschreiben¹⁷⁾.

¹⁶⁾ Die kräftigste Bestreitung ist die von Studer, *Jf. p. Th.* I, 703—706, womit man Cheyne l. c. p. 48 sqq., 94 vergleiche. Job — so wird behauptet — brauchte nicht von Jahwes Macht und Weisheit überzeugt werden; er hatte diese wiederholt anerkannt und darin sogar seine Freunde übertroffen (Kap. XII, 7 ff., XXVI, 5 ff.), einmal sogar im voraus erklärt, daß er auf solche Fragen, wie ihm in Kap. XXXVIII f. gestellt worden, unmöglich antworten könne

(Kap. IX, 3 f.): wie kann dann der Dichter ihn durch dieselben Fragen zur Demütigung gezwungen haben? Mußte nicht, wenn er der Autor von Kap. XXXVIII f. wäre, darin Jobs Unschuld anerkannt und über sein Leiden Licht verbreitet werden? — Siehe hiergegen § 100. Wenn der Dichter Licht gehabt hätte, so würde er es uns nicht vorenthalten, und die verlangte Aufklärung Jahwe in den Mund gelegt haben. Aber er kann nicht anders als verweisen auf Jahwes Macht und Weisheit und die Beweise dafür gleichsam aufstapeln. Es ist wahr, daß er damit Job nichts völlig Neues lehrt, aber — wie dieser selbst erklärt, Kap. XLII, 5 — zuvor „hatte er es vom Hörensagen“, „nun dagegen hatte sein Auge Gott gesehen“, und darum (Vs. 6) widerrief er und that in Sack und Asche Buße. Es ist m. E. Verkennung des Standpunktes des Dichters, mehr als dies von ihm zu verlangen.

¹⁷⁾ Stuhlmann (l. c. S. 135) und Bernstein (l. c. S. 135 ff.) leugnen die Echtheit von Kap. XLI, 4—26: in Kap. XL, 25—XLI, 1 wird der Leviathan beschrieben; in Vs. 2 f. Anwendung davon auf den Gegenstand der Rede Jahwes; die Fortsetzung dieser selbigen Beschreibung in Vs. 4—26 ist darum nicht nur überflüssig, sondern auch störend. Eichhorn versuchte anfangs, dieses Bedenken aufzuheben dadurch, daß er Vs. 4—26 hinter XL, 30 setzte, und Bertheau (*Einl.* S. 2164) ist ihm darin auch gefolgt. Später aber (*Einl.* V, 207 ff.) äußerte er Zweifel an der Echtheit des ganzen Abschnittes, welcher nach ihm entschieden verworfen wurde durch Ewald (S. 53 f. 312 ff. und in den dort erwähnten Abhandlungen) und viele neuere Ausleger u. a. E. Meier (*Gesch. der poet. Nationallit.* S. 548 N. 1), Dillmann, Merx Wright, Grill; auch Studer und Cheyne, welche sie dem Autor der ersten Rede absprechen. Die Gründe, auf welche dieses Urteil sich stützt, sind nach Ewald vor allem von Dillmann (S. 354—356) kurz und bündig angegeben worden. Er beruft sich 1) auf den Widerspruch zwischen der Schilderung der beiden Tiere und dem Teil der zweiten Rede Jahwes; diese muß, Kap. XL, 8 f., Jahwes Gerechtigkeit ins Licht stellen und seine Macht nur, insofern diese davon unzertrennlich ist; die Schilderung der beiden Tiere hat hiermit nichts gemein und wird Kap. XLI, 2 f. nur in gezwungener Weise damit in Verbindung gebracht; 2) auf die ungeschickte Wahl gerade dieser beiden Tiere: sie sind offenbar, wie die Ausführlichkeit der Beschreibung selbst zeigt, dem Leser unbekannt, aber darum auch ungeeignet, ihn von des Menschen Nichtigkeit zu überzeugen; 3) auf den Charakter der Schilderung: weitschweifig und übertrieben, in jeder Beziehung ungünstig abstechend von Kap. XXXVIII f.; der neue Anfang in Kap. XLI, 4 ist in Jahwes Munde geradezu unerträglich und rechtfertigt sogar vielleicht die Vermutung, daß Vs. 4—26 von einem zweiten Interpolator hinzugefügt seien; 4) auf den Sprachgebrauch und den Rhythmus, welche, obwohl denen der echten Teile verwandt, doch auch davon abweichen; 5) und letztes, auf die Thatsache, daß durch das Ausrangieren von Kap. XL, 15—XLI, 26 nicht nur keine Lücke entsteht, sondern sogar das Gespräch zwischen Jahwe und Job an Kraft und Nachdruck gewinnt. — Was man dem gegenüberstellen kann (vgl. I. holl. Aufl. S. 146) beweist zwar, daß die Schilderung *ad hoc* entworfen ist, mit der Absicht, sie an die Stelle einzuschieben, wo sie jetzt steht, aber nicht, daß sie von dem Dichter selbst herrührt und wirklich in den Zusammenhang paßt.

Bevor über die Echtheit der Elihu-Reden (Kap. XXXII — XXXVII) geurteilt werden kann, muß feststehen, was ihr Autor — wer er auch immer gewesen sein mag — der Dichter des Buches *Job* oder ein anderer — damit beabsichtigt hat. Darüber bestehen zwei Ansichten. Nach der einen war die Absicht des Verfassers, die Streitsache durch Elihu entscheiden oder wenigstens Jahwes Endausspruch durch ihn vorbereiten zu lassen und anzukündigen; nach der anderen Ansicht bezweckt der Verfasser, in den Elihu-Reden einen neuen Beweis für die Unlösbarkeit des gestellten Problems zu liefern, und läßt er ihn deshalb mit viel Aufhebens eine neue Lösung ankündigen, welche in der Nähe betrachtet auf nichts herauskommt¹⁸). Bei der letzten Auffassung wird Elihu ein aufgeblasener Jüngling, dessen Selbstgefälligkeit (Kap. XXXII, 6 ff.; XXXIII, 1—4; XXXVI, 1—4) so sehr in den Vordergrund tritt, damit seine Machtlosigkeit um so deutlicher in die Augen falle. Nun kann jedoch nicht geleugnet werden, daß es ein litterarisches Kunststück sein würde, diesen Streiter mit solch einer Absicht auf den Schauplatz zu führen, ein Kunststück, welches wir nicht nur mit der Anlage und dem einfachen Verlauf des Gedichtes, sondern auch mit dem Ernst und der Bedeutung des Gegenstandes sehr schwer in Einklang bringen können. Auch suchen wir vergebens nach einem einzigen, wenn auch indirekten Wink, daß wir es hier mit einer fortgesetzten Ironie zu thun haben. Im Gegenteil, sogar aus denjenigen Worten Elihus, welche sein Selbstvertrauen am meisten hervortreten lassen, und noch viel mehr aus seinen übrigen Aussprüchen erhellt deutlich, daß es ihm — aber dann auch dem Dichter — vollkommen ernst ist mit dem, was er sagt, und daß er eine höhere Weisheit vorträgt, welche nach des Verfassers Absicht auch als solche von dem Leser anerkannt werden muß¹⁹).

Es erhebt sich also die Frage, ob die Absicht nicht nur gehegt, sondern auch erreicht wird, und ob die tiefere Einsicht, welche Elihu aussprechen soll, in den Plan des Dichters paßt. Sowohl das eine wie das andere muß verneint werden. Eine aufmerksame Erwägung von Elihus Belehrung zeigt, daß er mit Eliphaz c. s. auf demselben Standpunkt steht und der gewöhnlichen Vergeltungslehre mit allen ihren Konsequenzen huldigt (Kap. XXXIII, 25—28; XXXIV, 9, 11, 12, 36 f.; XXXV, 9—16; XXXVI, 5—7, 21—25, XXXVII, 23 f.); nur darin unterscheidet er sich von ihm, daß er mehr als sie das Leiden des Gerechten als Züchtigung auffaßt und nachdrücklich hinweist auf den heiligenden Einfluß, den dasselbe ausüben kann (Kap. XXXIII, 14—30; XXXVI, 8—12, 15 f.; vgl. Eliphaz Anschauung Kap. V, 18 f.).

Nun folgt indessen sowohl aus der ganzen Anlage des Gedichtes als auch aus Kap. XLII, 7—9, daß eine derartige Auffassung des Leidens nach dem Autor des Buches die wahre nicht sein kann und wenigstens auf den unschuldigen und frommen Job nicht anwendbar ist²⁰). Auch des weiteren ergibt sich, daß Elihus Aussprüche über Gottes Macht und Weisheit, welche mit des Verfassers eigenen Ideen übereinstimmen (Kap. XXXVI, 22—XXXVII, 24) den Eindruck der Reden Jahwes, denen sie jetzt unmittelbar voraufgehen, merklich abschwächen, sodaß der Dichter des *Job*, falls er es war, der den Elihu redend einführte, sein eigenes Werk verdorben haben würde²¹). Dies alles führt zu der Annahme, daß die Elihu-Reden durch einen anderen in das Gedicht eingefügt worden sind. Sie wird bestätigt 1) durch das Stillschweigen nicht nur des Prologes, sondern auch des Epiloges über Elihu²²); 2) durch den Zusammenhang zwischen Kap. XXXI, 37 (oder 40) und Kap. XXXVIII, 1 ff., welchen die Elihu-Reden unterbrechen²³); 3) durch die Vergleichung von Kap. II, 11 und XXXII, 1—6, welche uns auf verschiedene Autoren hinweist²⁴); 4) durch die Sprache, Rede-weise und den Stil der Elihu-Reden, welche trotz vieler Anknüpfungspunkte mit dem echten Gedichte zu sehr davon abweichen, als daß wir sie demselben Autor zuschreiben dürften²⁵).

Was den Dichter der Elihu-Reden bewogen hat, sie dem Buche *Job* einzuverleiben, sagt er selbst Kap. XXXII, 13 (vgl. XIII, 19), und läßt sich überdies leicht einsehen. Nach seinem Urteil gab es über das behandelte Problem noch etwas anderes und Besseres zu sagen, als was Job und seine Freunde vorgebracht hatten. Es lag auf der Hand, daß er diese — nach seiner Überzeugung — tiefere Einsicht einem neuen Sprecher in den Mund legte. Die Interpolation muß stattgefunden haben in einer Zeit, als das Buch noch sehr wenig bekannt und verbreitet war; es ergibt sich wenigstens nicht, daß die Erinnerung an die ursprüngliche Redaktion, in der Kap. XXXII—XXXVII fehlten, bewahrt geblieben ist. Daß der Interpolator sich nicht bewußt war, etwas Verkehrtes zu thun, dürfen wir daraus schließen, daß er durchaus keine Mühe anwandte, sein Werk mit dem des Dichters zu einem einzigen Ganzen zu verschmelzen; vielmehr giebt er durch die Einschaltung von Kap. XXXI, 40 b nicht undeutlich zu verstehen, daß er ein anderer ist als der Autor der Reden Jobs.

¹⁸) Dieser letzten Auffassung wird gehuldt von Bertholdt (*Einl.* S. 2159 f.); Eichhorn (*Einl.* V, 203 f.); Umbreit (l. c. S. XXIII ff.); van der Palm (*Bijbel; Inleiding tot Job XXXII*) und vor allem von Hahn (l. c. S. 17—19). Vgl. auch Jahn (*Einl.* II, 2 S. 776); H. A. Schultens (a. a. O.

Anm. S. 128); Fockens (l. l. p. 261) und andere, ältere und jüngere Schriftsteller, deren Aussprüche Delitzsch (*Comm.* S. 146 f.) gesammelt hat. Nicht alle lassen sie sich gleich stark über Elihu aus, aber das haben sie miteinander gemein, daß sie ihn der Anmaßung und jugendlicher Aufgeblasenheit beschuldigen, aber dann auch leugnen, daß er die Sache zur Entscheidung bringe oder das Endresultat vorbereite; obwohl im übrigen anerkannt wird, wenigstens von manchen Auslegern dieser Gattung, daß Elihu wertvolle Wahrheiten ausspricht, wie freilich Eliphaz, Bildad und Zophar auch thun. Nicht mit Unrecht beklagt sich Delitzsch (l. c.), ausgehend von der Voraussetzung, daß es dem Dichter ernst gewesen sei mit den Behauptungen, welche er dem Elihu in den Mund legt, über diese Verkennung seiner Person und seiner Reden. Sie ist in der That ein beachtenswerter Beweis dafür, daß der Glaube an die göttliche Eingebung der Schriften des A. Testaments durch das Buch Job in sonderbare Verlegenheit versetzt wird und groben Verirrungen ausgesetzt ist.

¹⁹⁾ Dies ist, wie schon aus N. 18 gefolgert werden kann, die gewöhnlichste Ansicht, nicht nur — was sich von selbst versteht — wird sie vertreten von allen Leugnern der Echtheit der Elihu-Reden, sondern auch von der großen Mehrheit ihrer Verteidiger. In der That sind denn auch die Gründe, auf die Hahn für seine Ansicht hinweist, sehr schwach. Offenbar hat er aus den beiden vollkommen richtigen Voraussetzungen: Elihu will den Streit zwischen Job und seinen Freunden schlichten, aber thut das in Wirklichkeit nicht (vgl. N. 13, 14) — die vollkommen unrichtige Folgerung gezogen, daß der Dichter — wenn er nämlich von dem Autor der Jobeide sich unterscheidet, wie bald deutlicher erhellen wird — selbst auf dem Standpunkt des Elihu stand oder m. a. W. diesem den seines Erachtens richtigen, schiedsrichterlichen Ausspruch in den Mund gelegt hat. — Es zeigt sich wenigstens nirgends, daß er eine andere Absicht hatte. Die Einleitung (Kap. XXXII 1—5) giebt Rechenschaft von Elihus Verhältnis zu Job und seinen Freunden (Vs. 2 f.) und von seinem Stillschweigen während der vorhergehenden Gespräche, was erklärt wird durch — seine Bescheidenheit (Vs. 4). Daß er, wo er einmal am Wort ist, einen hohen Ton anschlägt, ist vollkommen wahr. Doch ebenso wahr ist es, daß er sich anfangs entschuldigt wegen seiner Jugend (Kap. XXXII, 6 f.) und daß sein Selbstvertrauen offenbar eine Folge des Bewußtseins ist, daß er etwas Wesentliches, etwas höchst Wichtiges zu sagen hat. Er folgert das selbst aus göttlicher Inspiration (Kap. XXXIII, 4): diese Überzeugung wird doch der Dichter wohl nicht jemandem, den er, fast möchte man sagen: als „lustige Person“ auftreten liefs, in den Mund gelegt haben! Dasselbe gilt von seinen Reden überhaupt: sie sind viel zu ernst gemeint, als daß man sie auf diese Weise erklären dürfte. Man lese z. B. was er über Gottes Wege mit dem Menschen, Kap. XXXIII, 13—30, sagt: ist das die Sprache eines Mannes, der nach der Absicht des Dichters eine so befremdende, um nicht zu sagen lächerliche Rolle spielt? Auch Kap. XXXVII, 1 ff., aber eigentlich die vier Reden des Elihu, wie sie da stehen, sind ein fortlaufender Protest gegen diese Auffassung ihrer Tendenz. Wenn Hahn (S. 17) bemerkt „zwar rühmt sich alles dessen (d. h. der Überlegenheit an Geist und besserer Erkenntnis) Elihu, aber der Dichter führt ihn nur als Einen, der sich selbst über beide Parteien gestellt habe, *ohne sein Recht dazu anzuerkennen*“ — so übersieht er, daß es auch eine still-

schweigende Anerkennung von jemandes Recht giebt; daß keine andere als diese *in casu* erwartet werden konnte; daß sie so deutlich wie nur möglich in dem Inhalt der Elihu-Reden eingeschlossen liegt. Nur diejenigen, welche das Buch Job für rein historisch halten — oder besser: hielten, denn diese Ansicht ist jetzt ganz veraltet — konnten solch einer Auffassung von Elihus Reden ohne Bedenken huldigen: denn in der Wirklichkeit kommen solche dünkelfhaften und unbedeutenden Personen, wie Elihu nach Hahn c. s. ist, vor. Allein, wer ihn für eine Schöpfung des Dichters hält, muß ihn ganz anders beurteilen oder dem Dichter, während er ihn ein halsbrecherisches Kunststück verrichten läßt, zugleich eine große Ungeschicklichkeit zuschreiben.

20) Was hier über Elihus Standpunkt und sein Verhältnis zu der Anschauung des Dichters des Buches gesagt wird, fordert noch nähere Erörterung. Wir haben nämlich zu achten

1) auf das, was der Verfasser selbst (Kap. XXXII, 1—3) und Elihu (Vs. 7, 12, 15—17) über die Beziehung des letzteren zu den streitenden Parteien sagen. Elihus Zorn entbrennt gegen Job, „weil er sich selbst für gerechter als Gott hielt“; gegen Eliphas c. s., „weil sie keine Antwort (d. h. keine passende, entscheidende Antwort) fanden und (trotzdem) Job für schuldig erklärten.“ Noch anders drückt sich der Autor in Vs. 1 aus, wo es heißt, „daß die drei Männer aufhörten, Job zu antworten, weil er gerecht war in seinen eigenen Augen.“ Was hier zum Nachteile Jobs gesagt wird, kann man so auffassen, als ob Elihu nur in seinen Beschuldigungen gegen Gott, in seiner anmaßenden und herausfordernden Sprache Bedenken fand, ohne sich darum weiter ganz feindlich ihm gegenüber zu stellen. Aber es verdient denn doch Beachtung, daß Elihu — nach Ansicht des Verfassers — in Job allein das Verkehrte sieht und dadurch zum Sprechen bewogen wird. Was er an den Freunden tadelt ist — nicht ihr Standpunkt, sondern dies — *daß sie nicht Weisheit genug haben, Job zu antworten*. So urteilt man über Menschen, mit denen man im Prinzip eins ist, während man ihre Beweise für ungenügend hält. Und daß dies wirklich Elihus Verhältnis zu den drei Männern ist, sagt er selbst: sie haben ihn, so klagt er, bitter enttäuscht; von ihren hohen Jahren hatte er etwas Besseres erwartet (Vs. 7, 9), keiner von ihnen wußte Job zu strafen, zu widerlegen (*הרביה*), wie es sich gehörte (Vs. 12); endlich hatten sie alle sich den Mund stopfen lassen und Job allein das Wort verstattet (V. 15—17). Wir entdecken hier keine einzige Spur von Meinungsverschiedenheit zwischen Elihu und seinen Vorgängern in dem Streit gegen Job; ihre Ungeschicklichkeit tadelt er, aber auch nichts anderes. Setzt man Kap. XXXII, 1—17 hinter XLII, 7 f., so kann man unmöglich sowohl hier wie dort den Ausdruck ein und derselben Überzeugung finden. — Es ist indessen denkbar, daß Elihu im Anfang seiner Rede seine Anschauungsweise einseitig ausgesprochen hat und daß im Lauf seiner Reden ein principieller Unterschied zwischen ihm und Eliphas c. s. an den Tag tritt. Wir haben deshalb Acht zu geben

2) auf die Lehre selbst, welche er verkündet. Es wird nötig sein, daß wir hier scharf unterscheiden. Nichts hinderte den Dichter der Jobeide Elihu zur Darlegung und Verteidigung von Gottes Gerechtigkeit auftreten zu lassen; diese erkennt er selbst an und wird er später (Kap. XL, 7—14) in Jahwes zweiter Rede ausdrücklich in Schutz nehmen. Aber die durchgängige Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit in den Schicksalen der Menschen, die Über-

einstimmung zwischen ihrem sittlichen Zustand und ihren Lebensverhältnissen — diese werden von dem Dichter geleugnet. Aber nicht von Elihu. Er steht nicht in jeder Beziehung den drei Männern gleich; er ist mehr als ein gewöhnlicher Vertreter der traditionellen Anschauung; er unterscheidet schärfer als sie und kommt darum auch Job zuweilen näher; allein seine Lehre ist, wenn auch mehr entwickelt und verfeinert, die gewöhnliche Vergeltungslehre. Man lese aufmerksam die in dem Text angeführten Stellen, wo das Leiden als Zuchtmittel vorkommt. Mit Recht schreibt Hahn (S. 18): „Was Elihu erweisen will, ist nichts anderes als das niemand schuldlos leide, sondern das Leiden Züchtigungen Gottes zur Besserung und zum Heil des Menschen seien — was eben auch die drei Freunde im wesentlichen behauptet haben. Man gesteht das auch selbst zu, indem man Elihu die Meinung zuschreibt, Leiden seien sittliche Besserungsmittel. *Besserung ist aber nur bei begangener Sünde möglich.*“ Man bemerkt denn auch ohne Mühe, daß die Verteidiger der Echtheit, sofern sie die hier vorhandene Schwierigkeit eingesehen haben, unwillkürlich Elihus Ansicht nicht ganz rein wiedergeben. So z. B. Stickel (*Das Buch Hiob* S. 238), wo er Elihus sinnreiche Auffassung des Leidens als „ethische Prüfungs-, Warnungs-, Läuterungsmittel“ erwähnt. Als ob diese drei Wörter ein und dieselbe Bedeutung hätten! Als ob nicht bei Elihu die Läuterung, oder noch richtiger, die Züchtigung im Vordergrunde stünde, ja eigentlich allein in Betracht komme. Er macht unzweifelhaft einen Unterschied zwischen Gottlosen und Gerechten, aber weil Gott „dem Menschen sein Thun vergilt und den Mann nach seinem Wandel trifft“ (Kap. XXXIV, 11), offenbart sich der Unterschied zwischen diesen zwei Klassen vor allem hierin: daß die Frommen sich im Leiden demütigen und bekehren und so zu einem besseren Glück gelangen (Kap. XXXVI, 8—12, 15; vgl. XXXIII, 25—28), während die Gottlosen sich verhärten und so dem Untergang entgegen gehen (Kap. XXXVI, 13 f.). Ferner achte man auf Kap. XXXV, 9—13, wo Elihu das Ausbleiben der Strafe der Übelthäter ganz nach der gewöhnlichen Vergeltungslehre aus den Sünden der Unterdrückten erklärt; und auf Kap. XXXIV, 21—28, wo die Regel ausgesprochen wird, welche die soeben genannte scheinbare Ausnahme nicht umstößt. — Endlich muß geachtet werden

3) auf die Polemik des Elihu wider Job. Darin wird vor allem der Standpunkt, welchen der Dichter von Kap. XXXII—XXXVII eingenommen hat, deutlicher hervortreten müssen. Dies geschieht in der That, und zwar auf zweierlei Weise: a) Elihu führt Worte von Job an, um dieselben dann zu widerlegen. Dies geschieht Kap. XXXIII, 9—11 (vgl. Kap. IX, 21; X, 7; XVI, 17; XXIII, 11; XIII, 27); XXXIV, 5, 6 (vgl. Kap. XXIII, 10; XXVII, 2); XXXIV, 9 (Kap. IX, 22; XXI; XXIV). Man übertreibt, wenn man sagt, daß Elihu seinem Gegner Behauptungen andichte, welche dieser nicht geäußert habe; auch ist man nicht berechtigt zu der Forderung, daß er ihn stets wörtlich citieren müsse — wie z. B. Kap. XXXIII, 11 geschieht. Aber es kann nicht geleugnet werden, daß Elihu Jobs Klagen und Beschuldigungen so stark als möglich auffaßt und besonders in Kap. XXXIV, 5—9 gegen ihn mit einer Indignation auftritt, welche deutlich beweist, daß er nichts mit ihm zu thun haben will. Wäre Elihu von dem Dichter des Buches, von dem Autor von Kap. XLII, 7 f. (vgl. N. 6) als Schiedsrichter in den Streit eingeführt worden, so würde er einen anderen, unparteiischeren Standpunkt einnehmen. Dazu kommt nun b. daß Elihu Job anklagt und tadelt nicht nur wegen seines Verhaltens *im Leiden*,

sondern auch wegen seines Benehmens *vor dem Leiden*. Oder was anders bedeuten Kap. XXXIV, 37; XXXVI, 21? Wenn es a. a. O. heisst, dass Job „Gottlosigkeit (פְּטִי) seiner Sünde hinzufügt“, so kann mit dieser Sünde schwerlich etwas anderes gemeint sein als das Böse, das er — nach Elihu — früher begangen und wodurch er sich sein Leiden zugezogen hat. Wenn ferner zu Job gesagt wird: „nimm dich in Acht! wende dich nicht zu Missethat! denn diese zieht er dem Leiden vor (oder: hat er vorgezogen בְּחַרָהּ)“ — so liegt wiederum dieser Warnung eine höchst ungünstige Beurteilung von Jobs Person zu Grunde, welche mit dem Prolog und dem Epilog völlig unvereinbar erscheint: Jahwe will ohne Zweifel Job demütigen, erkennt aber zugleich seine Unschuld an; dies letztere thut Elihu nicht. Von allen Seiten bestätigt sich also unsere Behauptung, dass Elihu mit Eliphaz c. s. von demselben Grundgedanken ausgeht.

Es bedarf denn auch keines näheren Nachweises, warum wir uns nicht mit denen vereinigen, welche den Streit zwischen Job und seinen Freunden durch Elihu — von der menschlichen Seite gleichsam, im Unterschiede von Jahwes Endausspruch — schlichten lassen. So z. B. Schlottmann (l. c. S. 32 ff., 53 ff.); Veth (l. c. II, 155 ff.) und viele andere. Um diese Auffassung aufrecht halten zu können, muß man Elihu idealisieren — wie aus der vorhergehenden Untersuchung unmittelbar hervorgeht. Noch viel weniger können wir denen beistimmen, welche wie Hengstenberg (l. c. S. 25 ff.) und schon vor ihm B. Bauer (l. c. II, 500 ff.) in den von Elihu verkündigten Wahrheiten die eigentliche Tendenz des ganzen Buches angegeben finden.

²¹⁾ Dieser Beweis läßt sich seiner Art nach nicht ausführlich entwickeln. Er ist in gewissem Sinne die Kehrseite dessen, was in N. 20 vorgetragen wurde. Machten wir dort aufmerksam auf den Streit zwischen Elihus Überzeugung und derjenigen des Dichters, so hier auf beider Übereinstimmung. War deshalb dort unser Resultat, dass wir die Elihu-Reden in dem Gedicht nicht unterbringen konnten, so kommen wir hier zu dem Resultat, dass wir sie darin ohne irgend welches Bedenken entbehren können. Dies ist schon an und für sich ein Bedenken: *omne nimium nocet*. Allein in diesem Falle erhält dasselbe noch ein doppeltes Gewicht, da es gerade Jahwes Reden sind, welche durch Elihus unmittelbar vorhergehende letzte Ansprache mehr oder weniger überflüssig gemacht werden. Können wir dem Dichter der Jobeide solch einen Mißgriff zur Last legen? Darf man dafür halten, dass er Jahwe hauptsächlich deshalb habe auftreten lassen, um das, was bereits durch einen der menschlichen Wortführer gesagt war, zu bestätigen und zu ergänzen. Gehen wir mehr auf Einzelheiten ein, so wird dieser Beweis nur um so schlagender. Man vergleiche Kap. XXXVI, 27 f. mit Kap. XXXVIII, 28: beide Stellen geben zuerst nicht ganz dieselbe Vorstellung; Elihu liefert wenigstens eine Probe von Erklärung bezüglich der Entstehung des Regens, während Jahwe („hat der Regen einen Vater? oder wer hat die Tautropfen entstehen lassen?“) jeden derartigen Versuch als eitel darstellt. Aber andererseits, wie wenig bezeichnend ist die Rolle, die hier für Jahwe übrigbleibt? Was Stickel (l. c. S. 243 f.) zur Rechtfertigung des Dichters vorbringt, ist nicht unrichtig, aber doch unzureichend. Den Hauptunterschied zwischen Elihu und Jahwe findet er darin, dass jener sich beschränkt auf einen Teil der Schöpfung, den Himmel und seine Erscheinungen, während Jahwes Schilderung das Ganze umfaßt; der Kontrast zwischen

beiden ist darum gerade so groß, wie man erwarten muß, wenn Mensch und Gott in der Behandlung desselben Gegenstandes zusammentreffen. Aber — ist es dann doch nicht befremdend, daß Elihu gerade die Himmelsregion zum Gegenstand seiner Betrachtung macht? Wird nicht jeder daraus folgern, daß auch in den übrigen Teilen der Schöpfung Gottes Macht und Weisheit dem Menschen offenbar seien und deshalb nicht von Gott selbst ans Licht gezogen zu werden brauchen?

²²⁾ Das Schweigen des Prologs ist kein unüberwindliches Bedenken. Man hat mit Recht bemerkt (siehe z. B. Schlottmann l. c. S. 59 f.), daß der Prolog etwas anderes ist, als eine Angabe der handelnden oder sprechenden Personen; daß Elihu nur dann hätte erwähnt werden müssen, wenn er von Anfang an an dem Gespräch teilgenommen hätte; daß auch Jahwe, obwohl dieser in Kap. XXXVIII ff. mitspricht, nicht genannt wird. Das alles ist wahr und doch nicht ganz befriedigend. Geht aus Kap. XXXII, 1 ff. hervor, daß Elihu bei den geführten Gesprächen gegenwärtig war — aus der Einleitung würden wir das nicht geschlossen haben: der Besuch der drei Freunde wird dort als ein wohlmeinender Beweis für ihre Teilnahme dargestellt (Kap. II, 11); wie kann denn bei ihrer Unterhaltung mit Job ein anderer als Zuhörer anwesend gewesen sein? Aber wie man darüber auch denken mag, — das Schweigen des Epilogs bleibt völlig unerklärt, wenn Elihus Reden echt sind. Wie konnte er in diesem Falle unerwähnt bleiben? Jahwe müßte ja über ihn ein Urteil sprechen so gut wie über Eliphaz c. s. Das bleibt wahr, wie man im übrigen auch die Tendenz seiner Rede auffassen mag. Was von den Verteidigern der Echtheit zur Erklärung dieser Erscheinung angeführt wird, ist denn auch ganz unbefriedigend. Schlottmann (l. c.) meint, daß die Erwähnung des Elihu im Epilog „kleinlich“ gewesen sein würde und verschanzt sich im übrigen hinter seine Auffassung des Gedichtes als eine Schilderung der Prüfung des Gerechten — worin deshalb Jahwe nicht rechts und links Urteile zu fällen braucht, sondern durch seine Erscheinung selbst und durch die Wiederherstellung von Jobs Glück der Prüfung ein Ende macht. Aber wozu dann Kap. XLII, 7 f.? Nicht besser steht es mit anderen Erklärungen.

²³⁾ Über die Frage, ob Kap. XXXI ursprünglich mit Vs. 37 oder aber mit Vs. 40 endigte, siehe N. 15. Abgesehen von diesem untergeordneten Unterschied fällt es auf, daß Kap. XXXVIII, 2 („wer ist, der den Rat verdunkelt — im Grundtext das Particip *מְהַשְׁכֵּחַ* — *durch Worte ohne Kenntnis?*“) höchst sonderbar klingt, wenn Job schon seit geraumer Zeit geschwiegen hat, und Elihu seine vier Reden ungestört hat aussprechen lassen. Ganz für sich scheint dieses eine Bedenken schon gegen die Authentie der Elihu-Reden zu entscheiden. Nimmt man an, daß dieser — der Absicht des Dichters gemäß — Job nach Gebühr zurechtgewiesen hat, so wird die Schwierigkeit noch größer: denn dann ist sein Stillschweigen, welches er trotz Elihus wiederholter Aufforderung zum Sprechen nicht bricht, mit einer Anerkennung seines Unvermögens und mit einem Schuldbekenntnis gleich zu stellen. Und darauf würde dann unmittelbar folgen Kap. XXXVIII, 21. Auch die Überschrift Vs. 1 („und Jahwe *antwortete* Job“ u. s. w.) erklärt sich viel besser, wenn Job gerade gesprochen hatte oder sogar noch damit beschäftigt war. — Umgekehrt hat man gemeint, dem Zusammenhang zwischen Elihus und Jahwes Reden einen Beweis für die Echtheit der ersteren entnehmen zu können. Solch ein Beweis kann niemals viel be-

deuten, da es sich von selbst versteht, daß der Interpolator das Augenmerk auf das gerichtet hatte, was vorherging und was folgte. Überdies aber ist dieser Zusammenhang nicht so besonders eng. „Man denke sich — schreibt Veth l. c. S. 156 — daß sich allmählich ein Unwetter über dem Haupte der Redenden zusammengeballt hatte, welches jetzt voll Majestät loszubrechen beginnt. „Hört, hört!“ sagt Elihu, „das Gellen seiner Stimme und das Gedröhn, welches von seinem Munde ausgeht.“ Wie er selbst der prächtigen Naturerscheinung gegenüber seine Nichtigkeit fühlt, so dringt er bei Job nochmals mit erneutem Ernst auf Demütigung. Gleich darauf offenbart sich Jehova, aus dem Unwetter heraus redend. Diese Vorstellung hat viel Anziehendes, aber es ist sehr zweifelhaft, ob sie auch richtig ist. Die citierten Worte Elihus kommen vor Kap. XXXVII, 2, und darauf folgt die Beschreibung noch anderer Naturerscheinungen, des Schnees und der Kälte (Vs. 6—10), der gewaltigen Regengüsse (Vs. 11—13) u. s. w. Es ist willkürlich, eine von diesen Erscheinungen als wirklich zu denken und Elihu von den übrigen allein erzählen zu lassen.

²⁴⁾ Betreffs der drei Freunde vernehmen wir nichts mehr als ihren Namen und ihre Heimat; viel ausführlicher ist die Angabe der Herkunft des Elihu. Woher dieser — an und für sich — unbedeutende Unterschied? Ist eine andere Erklärung möglich als diese, daß der Autor der Elihu-Reden breiter und weitläufiger schreibt als der Dichter des Job? Gerade bei derartigen Kleinigkeiten pflegt ein Schriftsteller sich selbst gleich zu bleiben.

²⁵⁾ Elihus Reden unterscheiden sich von denen der übrigen Sprecher 1) dadurch, daß sie Job wiederholentlich nennen (Kap. XXXII, 12; XXXIII, 1, 31; XXXIV, 5, 7, 35 f.; XXXV, 16; XXXVII, 14). Es ist so, es gab dazu Veranlassung, da Elihu nicht zu Job allein spricht und ihn überdies von Zeit zu Zeit citiert. Aber es bleibt denn doch beachtenswert, daß der Dichter des Buches *Job* kein einziges Mal diesen Eigennamen einem seiner Sprecher in den Mund legt, selbst nicht Jahwe, welcher fortdauernd Fragen an ihn richtet. Auch hier gilt die am Schluß von N. 24 gemachte Bemerkung; 2) durch ihren Stil und ihre Redeweise. Die kompetentesten Beurteiler stimmen darin überein, daß Elihus Reden in dieser Beziehung von dem echten Gedichte abweichen und ihm nicht gleichkommen. So z. B. Renan (l. c. p. LIV sv.), der sich auf die Erfahrung, welche er bei der Übersetzung des Buches gemacht hat, beruft; Ewald (l. c. S. 319 f.); Delitzsch (Herzogs *Real. Enc.*¹ VI, 115 ff.; *Comm.* S. 457 f.). Elihu ist weitläufig, hie und da langweilig, nicht so scharf wie die übrigen Sprecher, viel weniger korrekt als diese; 3) durch die Sprache, und zwar einesteils durch den Gebrauch einzelner Worte, welche sonst in dem Buche gar nicht oder sehr selten vorkommen, andernteils durch die größere Zahl von Aramaismen. Die Bemerkungen der früheren Verteidiger der Echtheit bezüglich dieses Punktes (siehe z. B. Hirzel l. c. S. 199 und die dort angegebenen Stellen des Kommentars) sind einer scharfen Kritik unterworfen worden durch Stickel l. c. S. 248—262, welcher, obschon er nichts unversucht läßt, ihre Beweiskraft zu mindern, doch die aramäische Farbe in Elihus Sprache anerkennt und dieselbe aus der Kunst des Verfassers zu erklären sucht; er hält nämlich עֲלִי, Kap. XXXII, 2 für eine Abkürzung von עֲלִיָּא und glaubt, daß der Dichter absichtlich diese Aramaismen dem Aramäer Elihu in den Mund gelegt habe. Allein diese Hypothese ist — abgesehen von der Schwäche ihrer Grundlage (§ 99 N. 4) — sehr unwahrscheinlich, wie sogar

von Verteidigern der Echtheit (u. a. Schlottmann l. c. S. 61) anerkannt wird. Später ist der sprachliche Charakter der Elihu-Reden im besonderen untersucht worden durch Budde (*Beiträge* u. s. w. S. 63—160). Sein Resultat ist für die Zuerkennung von Kap. XXXII—XXXVII an den Dichter der Jobeide selbst noch günstiger als das von Stickel, hat aber, mit wie großer Sorgfalt und Genauigkeit es auch gefunden ist, auf das Urteil betreffend die Echtheit dieser Kapitel keinen nennenswerten Einfluß ausüben können. Der Beweis, daß Elihus Reden und der Rest des Buches ein und denselben Autor haben, ist nicht erbracht und kann der Art der Sache nach auch nicht erbracht werden. Das Sprachargument gegen die Einheit des Ursprungs ist durch Budde zwar nicht aufgehoben, aber doch sehr abgeschwächt worden. Allein wenn es auch ganz hinfiele, so behielten doch die anderen in N. 20—24 entwickelten Bedenken ihre Kraft und würden das negative Resultat vollkommen rechtfertigen.

²⁶⁾ Man kann sich kaum vorstellen, daß der Dichter der Jobeide, welcher seinen Helden in Kap. XL, 4 f. und XLII, 2—6 sprechend einführen sollte, am Schlusse von Kap. XXXI die Anmerkung niedergeschrieben haben soll (Vs. 40 b): „Die Worte Jobs sind zu Ende.“ Wozu diese Bemerkung, wenn auf Vs. 40 a unmittelbar folgte (Kap. XXXVIII, 1): „Und Jahwe antwortete Job aus dem Unwetter und sprach . . .“? Dagegen ist es einerseits sehr natürlich, andererseits sehr naiv, daß der Dichter von Kap. XXXII—XXXVII durch diese Anmerkung gleichsam die Stelle anwies, wo er sein Werk in das ältere Gedicht einschob. Sie enthält eine indirekte Andeutung, daß Kap. XXXII—XXXVII von einer anderen Hand herrühren, als das, was dem vorhergeht.

Am Schlusse unserer Untersuchung erwähnen wir noch, daß die Unechtheit der Elihu-Reden anerkannt wird — von Stuhlmann, Bernstein, Eichhorn, Knobel, Ewald, von Cölln, Hirzel, Meier, de Wette, Magnus, Heiligstedt, Bruch (a. a. O. S. 168 f.), Delitzsch, Oehler (*Grundzüge* S. 26 f.), Renan, Bleek (*Einl.*⁴ S. 537 ff.), Davidson (*Introduction* II, 204 ff.), Hooykaas, Dillmann, Merx, Hitzig, Matthes, Studer, Reufs, Bateson Wright, A. B. Davidson, Cheyne, Volck u. s. w. — Zu den Verteidigern der Echtheit gehören u. a. Hävernicks (*Einl.* III, 369 ff.), Stähelin (*Einl.* S. 436 ff.), Umbreit, Schlottmann, Hahn, Stickel (l. c. S. 224—263), J. Deutsch, *De Eliahui sermone origine atque auctore* (Breslau, 1873).

§ 102. Das Alter und die Heimat des Buches Job.

Die sonderbare Meinung, daß das Buch Job in der vormosaischen Zeit oder von Moses selbst geschrieben sei, verdient jetzt keine Widerlegung mehr. Sie beruht ebenso wie der Glaube an einen ausländischen Ursprung des Buches auf einer Verkennung der von dem Autor in der Einkleidung bewiesenen Kunst und demnach auf einer Verwechselung seiner Lebenszeit mit derjenigen der Personen, welche er redend einführt. Sie steht überdies im Widerspruch mit den Stellen, in welchen der Dichter wider seinen Willen Ereignisse und Zustände seiner Zeit in die patriarchale Zeit, in der Job leben soll, verlegt hat¹⁾.

¹⁾ Der vormosaïsche Ursprung wurde verteidigt u. a. von Eichhorn, Bertholdt, Stuhlmann; daß Moses selbst der Autor sei, war unter Juden und Christen früher eine nicht ungewöhnliche Ansicht; zu den letzten Vertretern derselben gehören Michaelis (in Lowth l. c. p. 652) und Jahn (*Einl.* II, 2 S. 802 ff.). Beide Ansichten stehen so völlig im Widerspruch zu der Tendenz des Buches und zu allen, auch den sichersten, Resultaten der kritischen Untersuchung der Bücher des A. Testaments, daß wir es für ganz überflüssig halten, sie weiter zu beurteilen und zu widerlegen. Auch an dem israelitischen Ursprung des Buches wird jetzt nicht mehr gezweifelt. Wer verlangt zu wissen, was für und wider Idumäa als Heimat des Dichters angeführt wurde, lese Lowth l. c. p. 359 sqq. und Richter *ibid.* p. 675 sqq.

Von größerer Bedeutung sind die zwei Fragen, welche in unsrer Zeit an die Stelle der soeben angeführten Probleme getreten sind: 1) Der Dichter verlegt die Handlung außerhalb Palästinas und in die Erzväter-Zeit: inwiefern ist er dieser von ihm gewählten Einkleidung treu geblieben? Im allgemeinen hat er sie gut vollgehalten. Außer den Einzelheiten, auf welche in § 100 N. 1 die Aufmerksamkeit gelenkt wurde, kann man noch verschiedene andere anführen. Die Münze קֶשֶׁטָה (Kap. XLII, 11), welche Jobs Verwandte ihm nach der Wiederherstellung seines Glückes zum Geschenk geben, kommt nur noch *Gen.* XXXIII, 19 (*Jos.* XXIV, 32) in einem Bericht über die Erzväter-Zeit vor. Die Musikinstrumente, welche Kap. XXX, 31; XXI, 12 erwähnt werden, sind dieselben, welche auch *Gen.* IV, 21; XXXI, 27 genannt werden. Jobs hohes Alter ist wiederum ganz patriarchalisch. Er opfert selbst, und zwar mit der Absicht, vermeintliche oder wirkliche Sünde zu sühnen (Kap. I, 5; XLII, 8), aber dies geschieht durch Brandopfer (עֹלָה): Die jüngeren Schuld- und Sünd-Opfer werden hier ebenso wenig erwähnt wie die Vermittelung des Priesters, welcher in dem geordneten Staat den Hausvater ersetzte. Auch das Vermeiden des Namens Jahwe (§ 101 N. 6) kommt hier in Betracht (*Ex.* III, 1 ff.; VI, 2 ff.). Aber alle diese Besonderheiten beziehen sich so zu sagen auf die Form der Darstellung. Dringt man tiefer ein, achtet man auf das hier behandelte Problem und die davon gegebene Lösung, so entdeckt man überall die deutlichsten Spuren von des Verfassers israelitischer Bildung, die er auch den von ihm aufgeführten Personen verleiht. Wir kommen darauf im Verlauf dieses § zurück und brauchen es hier also nicht näher zu entwickeln. Aber auch an historischen Anspielungen, welche in die Erzväter-Zeit eigentlich gar nicht passen, fehlt es nicht. Mit Beiseitlassung alles dessen, was zweifelhaft erscheinen kann, verweisen wir hier auf Kap. XXII, 24 [XXVIII, 16], wo das Gold aus Ophir vorkommt, welches die Israeliten wohl nicht vor Salomo kannten (vgl. N. 3); auf Kap. V, 4; XV, 28, XXIV, 12; XXIX, 7, wo das Stadtleben in einer Weise geschildert wird, welche mit der vorausgesetzten Lebenszeit des Sprechers schwerlich harmoniert; auf Kap. IX, 24; XII, 4—6, 23, XV, 28; XVII, 6—9; XXI, XXIV — an welchen Stellen Ewald (l. c. S. 60) wohl nicht mit Unrecht Spuren von Zeitverhältnissen entdeckt, in denen der Dichter sich selbst befand, die aber sehr stark abweichen von den Tagen erzväterlicher Einfachheit und Gelassenheit. Wenn deshalb Delitzsch (*Comm.* S. 215, 391) aus Kap. XIX, 23; XXXI, 35 ableitet, daß die Schrift bereits im hohen Altertum vielfach gebraucht wurde, so können wir dem nicht beistimmen; die Treue des

Verfassers im Wiedergeben der Physiognomie dieser Zeit ist nicht groß genug, diese Folgerungen zu rechtfertigen. Vgl. ferner Hooykaas l. c. S. 199 N. 3.

Wir untersuchen 2) ob der gewählten Einleitung irgendwelche Wahrheit zu Grunde liegt: sind, m. a. W., die hier vorgetragenen Gedanken bis zu einem gewissen Grade allgemein semitisch? Hatte der Dichter, historisch gesprochen, ein Recht, sie Job und seinen Freunden in den Mund zu legen oder sie durch die Gottheit ihnen offenbaren zu lassen? Daß der Prophetismus und die Thora speciell israelitisch sind, kann nicht in Zweifel gezogen werden, aber gilt dies auch von der Chokma? Oder muß sie betrachtet werden als das gemeinschaftliche Eigentum Israels und der übrigen semitischen Stämme, namentlich der — mit Israel so nah verwandten — Edomiten? Wie bekannt ist, hat E. Renan (*Hist. génér. des langues Sémit.* p. 9, 110 etc.; *Nouv. considér.* etc. p. 16 svv.; *Le Livre de Job* p. XXIII svv.) auf diese Fragen bejahend geantwortet. Bis zu einem gewissen Grade mit Recht. Aus 1. Kön. V, 10 [IV, 30]; Jer. XLIX, 7; Obad. Vs. 9; Baruch III, 22 f.; (Job XV, 10, 18 f.) muß gefolgert werden, daß die Weisheit insonderheit der Edomiter von den Israeliten hoch geschätzt wurde, aber dann auch mit der ihrigen verwandt war. Aber zu den zwei Ausdrücken, zwischen denen diese Übereinstimmung besteht, gehört diese Chokma, wovon das Buch *Job* ein Produkt ist, nicht. Vgl. § 97, insonderheit N. 11, 13—15. Wenn der Autor den Personen, welche er sprechend einführt, einen reinen Monotheismus, eine geistliche Auffassung von Gottes Wesen und eine entwickelte Sittenlehre in den Mund legt, so ist das unhistorisch. In Israel ist das allmählich gereift; daß es auch bei anderen semitischen Stämmen gefunden wurde, ist nicht nur unbewiesen, sondern steht auch mit allem, was wir über ihre Religion und Sittenlehre wissen, in direktem Widerspruch. Vgl. u. a. Baethgen, *Beitr. zur semit. Religionsgeschichte*, S. 9—130. Der Dichter wird selbst nicht geglaubt haben, daß seine Schilderung des Job und der Freunde die Wirklichkeit rein wiedergebe; es kann ihm nicht unbekannt gewesen sein, daß manche Gedanken, die er ihnen leiht, erst in seiner Zeit und sogar erst in seinem Geist entstanden waren. Aber teilweise idealisiert er unwillkürlich den früheren Zustand; wie man die spätere Chokma für salomonisch gehalten hat, so mag auch der Dichter der Jobeide geglaubt haben, daß die reinere Vorstellung von Gott, die er als Israelit besaß, früher bereits bestanden hatte und damals auch das Eigentum der Weisen aus Edom war. Auf ähnliche Weise eigneten die Propheten des 8. und des 7. Jahrhunderts v. Chr. ihre entwickelte religiöse Überzeugung Mose und seinen Zeitgenossen an. — Über Cheynes Antwort auf die Frage: Is Job a Hebraeo-arabic poem? (l. c. p. 96—101) siehe unten N. 9.

Auch wenn wir diese jetzt völlig veraltete Datierung außer Erwägung lassen, bleibt die Meinungsdivergenz über die Lebenszeit des Dichters sehr bedeutend. Während einige ihn unter die Regierung Salomos setzen, wird er von anderen in das 8. oder gar in das 7. Jahrhundert, in die babylonische Gefangenschaft oder in die nach-exilische Zeit gesetzt, so daß die Differenz mehr als 5 Jahrhunderte beträgt²⁾. Von diesen Zeitbestimmungen muß die erste, nach welcher das Gedicht

in die vor-prophetische Zeit gehören würde, als völlig unannehmbar ohne weiteres abgewiesen werden: sie läßt sich mit dem Inhalt und der Form des Buches durchaus nicht vereinigen³⁾. Die Wahl unter den übrigbleibenden Zeitbestimmungen (c. 750 — c. 400 v. Chr.) ist nicht leicht. Die meisten Hilfsmittel, welche uns sonst zu Gebote stehen, führen hier nicht zu einem klaren und bestimmten Resultat. Die vor-exilische Datierung wird weder durch das Problem des Buches und die Art der Behandlung, noch durch darin vorkommende Anspielungen auf historische Thatsachen, loci paralleli mit anderen alttestamentlichen Schriften, noch endlich durch die Sprache so ausgeschlossen, daß ihr nicht widersprochen werden könnte⁴⁾. Doch wird durch die hier genannten Momente die Verlegung des Gedichtes in die exilische oder nach-exilische Zeit sehr stark anempfohlen⁵⁾. Gefordert wird diese Zeitbestimmung, d. h. der nach-exilische Ursprung, durch den Standpunkt der religiös-sittlichen Entwicklung, welchen der Dichter einnimmt. Darauf ist im allgemeinen anwendbar, was früher (§ 97) über die Denkweise der Spruchdichter bemerkt wurde. Der Unterschied zwischen ihnen und dem Autor der Jobeide spricht eher für als gegen ihre Priorität⁶⁾. So werden wir dazu geführt, das Buch ins Jahr c. 400 vor unsrer Zeitrechnung zu setzen. Die Bedenken, welche man gegen diese Datierung vorbringt, sind nicht schwerwiegend. Besser als andere giebt sie Rechenschaft von den sämtlichen Erscheinungen, um deren Erklärung es sich handelt⁷⁾.

Die Einschiebsel sind natürlich jünger als das Gedicht selbst, aber doch, wie es scheint, nicht durch allzugroßen Abstand davon getrennt. Es liegt in der Art der Sache, daß darüber eine Gewißheit nicht zu erlangen ist⁸⁾.

²⁾ Das Buch *Job* wird gelegt in

A. das Jahrhundert (Davids) und Salomos von Stäudlin (*Beitr. zur Philos. u. Gesch. der Rel. u. Sittenlehre* II, 260 ff.); Richter (in Lowth l. c. p. 697); Vaihinger (l. c. S. 20 ff.); Hävernicks (*Einl.* III, 351 ff.); Hahn (l. c. S. 24 ff.); Schlottman (l. c. S. 105 ff.); Veth (l. c. S. 158 f.); Keil (*Einl.* § 122); Delitzsch (*Comm.* S. 13 ff.). Ältere Vertreter dieser Ansicht bei Hahn l. c. S. 26;

B. das 8. Jahrhundert v. Chr. von E. Renan (l. c. p. XXIX svv.); Ph. Codurque (*Annot. in Jobum*, 1651) hielt Jesaja für den Autor des Buches;

C. das Ende des 8. oder den Anfang des 7. Jahrhunderts v. Chr. von Ewald (S. 59 ff.); Magnus; Davidson (*Introd.* II, 195 ff.); Merx (l. c. S. XXXIX ff.); Hitzig (l. c. S. XL ff.); Reufs (*Gesch.*¹ S. 287 ff.; *Hiob* (S. 16—18); Volck (l. c. S. 11—13);

D. die Periode zwischen der assyrischen und der babylonischen Gefangenschaft, c. 650 v. Chr., von Rosenmüller (*Scholia in Jobum* p. 41); Bleek (*Einl.* ⁴ S. 542 ff.); Stähelin (*Einl.* S. 441 ff.); Stickel (l. c. S. 272 ff.); Hooykaas (l. c. bl. 182 ff. gegen 650 v. Chr.); Dillmann (l. c. S. XXVII);

E. das Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. von de Wette (*Einl.* I § 291); Hirzel (l. c. S. 9 f., wo die Hypothese vorgetragen wird, daß der Dichter in Egypten geschrieben habe und dorthin im Jahre 611 v. Chr. [nach einer besseren Chronologie im Jahre 608 v. Chr.] von Pharao Necho weggeführt worden sei); Bruch (l. c. S. 162 ff.); Oehler (*Grundzüge* u. s. w. S. 19); Bateson Wright (l. c. p. 34); Matthes (l. c. I p. CXLIX ff.: vielleicht im Anfange des 6. Jahrhunderts);

F. die babylonische Gefangenschaft von Bernstein (l. c. S. 48 ff.); Gesenius (*Gesch. der hebr. Sprache u. Schrift* S. 34 f.); Umbreit (l. c. S. XLVII); Knobel (l. c. p. 6); Arnheim (l. c. S. XVIII); Bunsen (*Gott in der Gesch.* I, 477 ff., wo die Vermutung geäußert wird, daß Baruch in Egypten und zwar zwischen den Jahren 570 und 555 v. Chr. das Buch *Job* geschrieben habe);

G. die Zeit nach dem babylonischen Exil von Hartmann (*Die enge Verbindung* u. s. w. S. 392 f.); Vatke (*Die bibl. Theol.* I, 563 ff.; *Einl.* S. 539 ff.); B. Bauer (*Die Rel. des A. T.* II, 476 f.); L. Noack (*Die bibl. Theol.* S. 92 ff.); E. Meier (*Gesch. der poet. Nat. litt.* S. 520 ff.); M. Nicolas (*Nouv. Revue de Théol.* III, 101—110); Seinecke (l. c.); Hoekstra (*ThT.* V, 1 ff.); Stade (*GdVI.* II, 224 und sonst); O. Holtzmann in *Stades Geschichte des V. J.* II, 348 ff., z. B. S. 351, geht bis in das 3. Jahrhundert v. Chr., in die Zeit der Ptolemäer; die Gespräche sind nach seiner Meinung Nachahmung des Dialogs bei Plato.

Vollständig ist diese Aufzählung nicht, aber für meinen Zweck braucht sie das auch nicht zu sein. Vgl. noch Wellhausen in Bleeks *Einl.* ⁴ S. 543 N. 1. Studer enthält sich absichtlich jeder Zeitbestimmung.

³ In diesen und den folgenden Anmerkungen wird zwischen den echten und den unechten Teilen des Buches kein Unterschied gemacht: sind sie verschieden an Alter, so muß sich dies dabei herausstellen; geschieht das aber nicht, so ergibt sich daraus, daß der Unterschied nicht groß sein kann.

Die Beweise für das Jahrhundert Salomos sind äußerst schwach. Die Verwandtschaft mit den *Sprüchen* spricht nach unserer früheren Untersuchung nicht dafür, sondern dagegen. Die Behauptung, daß eine Schrift wie Job nur in der Blütezeit der israelitischen Litteratur und also wohl nicht nach Salomos Regierung entstanden sein kann, ist doppelt unrichtig: diese Blütezeit fällt später, und auch, nachdem diese verstrichen war, konnte ein Meisterstück geschrieben werden. Die Übereinstimmung mit *Ps.* LXXXVIII, LXXXIX, worauf Delitzsch hinweist (*Comm.* S. 16 f.), würde nur dann etwas bedeuten, wenn diese Gedichte mit Recht einem Zeitgenossen des Salomo und Rehabeam zuerkannt würden — aber das Gegenteil ist richtig (§ 109 N. 12 f.).

Die Bedenken gegen ein so hohes Alter des Gedichtes sind dagegen überwiegend. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß das Unglück des Frommen damals schon einen so peinlichen Eindruck machte wie auf unsern Dichter. Alle

Schriften, in denen das Problem der Jobeide behandelt und angeführt wird, sind viel jünger, nicht nur Jeremias Prophetieen, sondern auch *Ps.* XXXVII, XLIX, LXXIII (vgl. Hauptstück XVI). Auch die Erfahrungen, welche Kap. III, 17 f.; IX, 24; XII, 17—25; XV, 28; XXI, 7—33 u. s. w. zu Grunde liegen, versetzen uns in eine viel spätere Zeit. So auch die zahlreichen Stellen, in denen Gold, Silber und Edelsteine erwähnt werden (vgl. Bernstein l. c. S. 91 f.), darunter das Gold aus Ophir, Kap. XXVIII, 16, welches einmal sogar nur „Ophir“ genannt wird Kap. XXII, 24. Das sind indessen Kleinigkeiten gegenüber dem großen und schon allein entscheidenden Bedenken, welches die Denkweise des Dichters bietet. Solange man die meisten *Psalmen* David und seinen Zeitgenossen und die *Sprüche* Salomo zuerkannte, konnte man auch das Buch *Job* aus ihrer Zeit ableiten. Aber mit dem ersten (vgl. § 97 und unten § 109 f.) fällt auch das zweite hin. Während der prophetischen Periode — siehe zu der Bedeutung dieser Formel Teil I S. 215 — waren die religiös-sittlichen Ideen, welche der Dichter äußert, und welche er sogar den Ausländern in den Mund legt, als wären sie allgemein anerkannt und gültig, noch in weiter Ferne. Er geht den Propheten des 8. Jahrhunderts nicht voran, sondern steht auf ihren Schultern. Wer ihn zu einem Zeitgenossen Salomos macht, stellt die Geschichte völlig auf den Kopf. Was hierüber weiter in N. 4—7 gesagt werden wird, hat a fortiori Geltung gegen die hier bestrittene Datierung.

4) Hinsichtlich eines jeden der 4 genannten Punkte muß dies hier kurz nachgewiesen werden.

A. Klagen über Unglück der Frommen oder, wenn man will, Zweifel an Gottes gerechter Weltregierung finden wir (vgl. § 100 N. 9) bei Jeremia, u. a. Kap. XVII, 14—18; XVIII, 19—23, wo er seine persönlichen Erfahrungen erzählt, sich auf Jahwe beruft und ihn auffordert, seine Bedränger zu strafen. Das *Jer.* XXXI, 30 citierte und *Ez.* XVIII, 1 ff. mit Wärme bekämpfte Sprüchwort besagt, daß das Geschick Israels nicht übereinstimmte mit dem, was Jahwes Gerechtigkeit zu fordern schien. Nach Deutero-Jesaja klagt Israel, „daß sein Weg Jahwe verborgen ist und sein Recht von ihm wegzieht,“ d. h. von ihm nicht beachtet und behauptet wird (Kap. XL, 27). Vgl. Kap. XLIX, 4; L, 6 und die Schilderung des Leidens des Knechtes Jahwes, sowie den Eindruck, welchen es auf die Zuschauer machte, in Kap. LIII, 1 ff. Der *casus positio* im Buche *Job* am nächsten kommen die Fragen und Beschuldigungen von Maleachis Zeitgenossen, wie Kap. I, 2 („worin hast du, Jahwe, uns deine Liebe bewiesen?“); II, 17 („jeder, der Böses thut, ist gut in Jahwes Augen, und an solchen hat er ein Wohlgefallen; oder, wo bleibt [sonst] der Gott des Gerichts?“); III, 14 f. („es ist unnütz, Gott zu dienen, und welchen Vorteil bringt es, daß wir seine Vorschriften beobachtet und uns vor Jahwe dem Herrn der Heerscharen gedemütigt haben? So preisen wir denn nun die Hoffärtigen glücklich; selbst die Gottlosen werden hergestellt, ja sie stellen Gott auf die Probe und entkommen“). Der Prophet weist diese Anklagen II. cc. zurück mit Berufung auf das, was Jahwe in der Zukunft thun werde. So auch, wie bereits § 100 N. 12 nachgewiesen wurde, die Dichter der — offenbar nachexilischen — *Psalmen*, welche die Kehrseite des Problems der Jobeide, das Glück der Gottlosen behandeln.

B. Nach Art der Sache sind die in Frage stehenden Anspielungen ebenso wenig zahlreich wie für die Datierung des Buches entscheidend. Mit der gewählten Einkleidung im Widerspruch stehend, haben sie zufällig einen Platz in dem Gedicht gefunden, und wenn sie auch ganz unzweideutig sind, mehr als den *terminus a quo* können sie niemals angeben. Daß der Handel auf Ophir vorausgesetzt wird, ist bereits in N. 1, 3 bemerkt worden. Dort sind auch die Texte genannt worden, welche auf die gefängliche Fortführung eines Volkes, wenigstens seiner Häupter und Angesehenen, hindeuten, also auf Ereignisse, welche in der Geschichte Israels erst in der assyrischen und chaldäischen Periode vorkommen. Mit dem vollsten Rechte hat man daraus gefolgert, daß der Dichter wenigstens das Jahr von Samarias Fall, 722 v. Chr., hinter sich hätte. Allein wie weit hinter sich? und außer diesem Ereignis vielleicht auch die Wegführung Judas im Jahre 597 und 586 v. Chr.? Kap. XXXIV, 20 a, XXXVI, 8 sind nicht ohne Grund mit dem Fall von Jerusalem (2 Kön. XXV, 4) und mit dem Schicksal des Zedekia (ibid. Vs. 7) in Verbindung gebracht worden. Auch die Erwähnung der Chaldäer, Kap. I, 17, verdient Beachtung. Sie kommen da vor als Räuberhorden und können das Handwerk bereits lange vor der Gefangenschaft in Palästina und den angrenzenden Ländern ausgeübt haben; vgl. Dillmann l. c. S. 13. Aber das A. T. hat keine Spur davon aufbewahrt und erwähnt die umherstreifenden Chaldäer zum erstenmale unter der Regierung des Jojakim, 2 Kön. XXIV, 2.

C. Die ll. pp. sind beträchtlich an Zahl und werden gewöhnlich mit großem Selbstvertrauen als Beweise für oder gegen die Priorität des Buches *Job* angeführt. Häufig indessen dafür und dawider; nur in seltenen Ausnahmen ist die Angabe des Originals vollkommen evident. Die nachfolgende Aufzählung ist so viel wie möglich chronologisch gehalten.

Die ll. pp. in Amos sind vor allem diejenigen, über welche Teil II, 347 gehandelt wird. Vgl. Kap. IX, 8 mit Am. IV, 13; Kap. IX, 9 mit Am. V, 8; Kap. XII, 15 mit Am. IX, 6; Kap. XVIII, 16 mit Am. II, 9. Die Priorität ist m. E. unbestimmbar.

So auch das Verhältnis zwischen Kap. XII, 24 f. und Jesaja Kap. XIX, 13 f.; beide Stellen können unabhängig voneinander sein. Auffallend ist dagegen die Übereinstimmung zwischen Kap. XIV, 11 und Jes. XIX, 5. Das seltene נִשְׁתַּחֲוֶה ist im *Job* durch das gewöhnliche אֲזַלִּי ersetzt; in *Jes.* ist der Vers unentbehrlich, aus *Job* XIV kann er fortgenommen werden, ohne den Zusammenhang zu stören. Hier spricht also alles für Jesajas Priorität.

Aus der Thora kommen in Betracht Gen. III, 19 = Kap. X, 9; Gen. II, 7 = Kap. XXVII, 3, sowohl dort wie hier ist Gen. (J) aller Wahrscheinlichkeit nach das Original. Unter den ll. pp. zum *Deuteronomium* giebt es solche, aus denen sich nichts schließen läßt; vgl. Kap. V, 18 zu Deut. XXXII, 39 (Hos. VI, 1); Kap. V, 14 zu Deut. XXVIII, 29; Kap. XXII, 6 zu Deut. XXIV, 6, 10—14. Dagegen darf Kap. XXIV, 2 a als Anspielung auf Deut. XIX, 14 aufgefaßt werden; hat es wenigstens mehr Nachdruck, wenn der Dichter diese Verbotsbestimmung als bei seinen Lesern bekannt voraussetzen durfte. Vor allem aber verdienen Kap. XXXI, 9—12, 28 die Aufmerksamkeit. Hier heißt die Anbetung von Sonne und Mond (Vs. 26 f.) עֲוֹן פִּלְלִים (l. עֲוֹן פִּלְלִים und so auch in Vs. 11), d. h. eine vor dem Richter strafbare Missethat. Dies geht

so gut wie gewiß auf *Deut.* XVII, 2—7 (vgl. IV, 19), wo diejenigen, welche diese Form des Götzendienstes pflegen, mit Todesstrafe bedroht werden; sonst kommt in der Thora diese Bestimmung nicht vor. Aber dann wird auch in Vs. 11, wo dieselbe Formel vom Ehebruch gebraucht wird, *Deut.* XXII, 22, dem Dichter vor Augen geschwebt haben. Das Wort זָמַה, welches er an dieser Stelle auf den Ehebruch anwendet, kann er *Lev.* XVIII, 17; XIX, 29; XX, 14 (P¹) entlehnt haben. Darf aus Kap. XII, 7—10 abgeleitet werden, daß er auch *Gen.* I, 19—25 (P²) gelesen hatte? Ich halte das für sehr wahrscheinlich, aber nicht für streng beweisbar.

Jeremia, mit dessen Prophetieen hier die Klagelieder verbunden werden, hat mit dem Buche *Job* nicht wenig gemein. Die hauptsächlichsten der mehr oder weniger gleichlautenden Stellen findet man einander gegenübergestellt und abgedruckt bei Bunsen (l. c. I, 504 ff.) und Matthes (l. c. I, bl. CLXVIII ff.). Über die Prioritätsfrage gehen die Meinungen auseinander; während die meisten in Jeremia den Nachahmer sehen, verteidigt u. a. E. Meier (l. c. S. 543 f.) das entgegengesetzte Verhältnis. Weitaus die meisten Stellen führen m. E. nicht zu einer Bestimmung. Man vergleiche dann Kap. III, 3 ff. (X, 18 f.) mit *Jer.* XX, 14—18 (die Stellen im *Job* sind unendlich viel schöner als der Abschnitt im *Jer.*; dies kann indessen in utramque partem erklärt werden: Jeremia kann sein Original verdorben, aber auch der Dichter das seinige ausgearbeitet und verbessert haben; für die Priorität des Propheten spricht indessen, daß er, um Wahrnehmungen und Gedanken auszudrücken, mit denen es ihm völlig ernst war, wohl nicht von einem Dichter geborgt haben wird, der sich auf dem Gebiete der Fiktion bewegt; umgekehrt kann dieser sein Thema und eine einzelne Phrase der Wirklichkeit entlehnt haben, die er in Jeremias Prophetieen vor sich hatte); Kap. VI, 15 mit *Jer.* XV, 18 (das Verhältnis ungewiß); Kap. IX, 18 b mit *Klagel.* III, 15 a (ebenso); Kap. IX, 19 und XLI, 2 mit *Jer.* XLIX, 19 (die Übereinstimmung erklärlich ohne die Hypothese einer Nachahmung); Kap. XII, 4 mit *Jer.* XX, 7 b (kaum parallel zu nennen); Kap. XVI, 9 f. mit *Kl.* II, 16 a, III, 46 (beiderseits ganz gewöhnliche Ausdrücke); Kap. XVI, 12 f. mit *Kl.* III, 12 f. (jene Stelle viel schöner als diese, aber darum auch das Original?); Kap. XIX, 7 f. mit *Kl.* III, 7—9 (auffallend parallel; die Priorität unbestimmbar); Kap. XIX, 23 f. mit *Jer.* XVII, 1 (wie es scheint, voneinander unabhängig); Kap. XXX, 9 (vgl. XII, 4) mit *Kl.* III, 14 (unbedeutende Übereinstimmung).

Mit der Annahme (§ 100 N. 3), daß Ezechiel, Kap. XIV, 14, 20, die Sage von *Job* und nicht unser Buch vor Augen hat, stimmt überein, daß bei ihm sich keine ll. pp. zu dem Buch nachweisen lassen.

Über Deutero-Jesaja und das Buch *Job* vgl. vor allem Hoekstra in *ThT.* V, 47—56 und dazu meine Kritik ebend. VII, 524—533. Auf die innerliche Übereinstimmung und den Zusammenhang kommen wir alsbald (N. 6 sub 3) zurück. Unabhängig davon sind die ll. pp. Kap. IX, 8 und *Jes.* XLIV, 24; Kap. XV, 35 und *Jes.* LIX, 4 c; Kap. XXVI, 12, 13 b und *Jes.* XXVI, 12, 13 b und *Jes.* LI, 9 b, 10 a; Kap. XXX, 21 a und *Jes.* LXIII, 10. Zufällig kann dieses Zusammentreffen wohl nicht sein, aber es ist m. E. auch nicht zu konstatieren, wo die Priorität zu suchen ist.

Auch hinsichtlich des Verhältnisses zwischen *Job* und den Sprüchen

ist noch keine Einstimmigkeit zu erlangen. Gegenüber Ewald (*DAB* II², 49), Delitzsch (*Comm.* S. 17 f.), Dillmann (l. c. S. XXVII) und anderen, welche Job für älter halten, stehen Hooykaas (l. c. S. 46 v., 97 v., 225 vv.); Matthes (l. c. I S. XXVI); Merx (l. c. S. XLII ff.), Budde (*ZatW.* II, 219 f., 251) u. s. w. als Verteidiger der Priorität der *Sprüche*. Aus vielen Stellen läßt sich m. E. mit Bestimmtheit nichts folgern: vgl. Kap. III, 21 mit *Spr.* II, 4; Kap. III, 22 mit *Spr.* II, 14; Kap. V, 4 mit *Spr.* XXII, 22; Kap. V, 21 mit *Spr.* III, 25; Kap. XII, 13 mit *Spr.* VIII, 14; Kap. XVIII, 5 f.; XXI, 7 mit *Spr.* XIII, 9; XX, 20; XXIV, 20; Kap. XVIII, 7 mit *Spr.* IV, 12; Kap. XXVIII, 15—19; mit *Spr.* III, 15; VIII, 10 f., 19; Kap. XXXVIII, 6 mit *Spr.* VIII, 25 — von welchen Texten manche nur der Vollständigkeit halber aufgenommen sind und kaum parallel heißen können. Sehr beachtenswert ist dagegen die Übereinstimmung zwischen Kap. V, 17 f. und *Spr.* III, 11 f. (der Übergang von der 3. zur 2. Person in Kap. V, 17 weist deutlich auf Abhängigkeit der Ermahnung in *Spr.* III), wie auch zwischen Kap. XV, 7 f. und *Spr.* VIII, 22 ff. (dasselbe Verhältnis: die Frage des Eliphaz erhält doppelten Nachdruck, ja wird erst recht verständlich, wenn sie *Spr.* VIII hinter sich hat und also umschrieben werden darf: „Bildest du dir ein, die Weisheit selbst zu sein?“ Vgl. vor allem Budde l. c. S. 251).

D. Über die Sprache des Buches *Job* handeln Bernstein (l. c. S. 49—79); Gesenius (*Gesch. der hebr. Sprache u. Schrift* S. 34 f.) und die Commentatoren; ein Glossarium liefert Bateson Wright (l. c. p. 217—238). Der Pluralis auf יִי (Kap. IV, 2; XXIV, 22; XXXI, 10 u. s. w.) und der Gebrauch von לָ vor dem Objekt des Verbums (Kap. VIII, 8; IX, 11; XII, 23; XIX, 28 u. s. w.) sind Aramäismen. Es kommen in dem Gedichte sehr viele Wörter vor, die wir nur in den jüngsten Schriften des A. Testaments oder in dem Aramäischen wiederfinden; Beispiele in § 97 N. 18 und in Wrights Glossarium. Auch die Schreibweise mancher Worte (z. B. רִישׁוֹן, רִים) würde hierzu gehören, wenn es feststände, daß sie die des Autors selbst ist. Zusammengenommen würden diese Erscheinungen dazu führen müssen, das Buch in die nachexilische Zeit zu setzen. Allein diese Folgerung kann abgewiesen werden mit Berufung auf den hochpoetischen Charakter der Reden; was Aramäismus genannt wird, würde auch Archaismus sein können; der Dichter, der Ausländer redend einführt, kann ihnen auch fremde Worte in den Mund gelegt haben u. s. w. Bei diesem Stand der Dinge hat das Sprachargument keine entscheidende Beweiskraft.

Auf Buddes Abhandlung über die Sprache von Kap. XXXII—XXXVII wurde bereits § 101 N. 25 hingewiesen. Sie liefert, vor allem S. 92—146, auch zur Kenntnis und Beurteilung des Sprachgebrauchs des Buches im ganzen wichtige Beiträge.

⁵⁾ Zwischen der exilischen und der nachexilischen Zeit wird hier anfangs noch kein Unterschied gemacht; vgl. Teil II, 118. Übrigens kann der Leser selbst das Resultat von N. 4 sich bilden. Die dort ins Auge gefaßten Erscheinungen schließen die Entstehung unseres Buches vor der assyrischen Gefangenschaft vollständig aus. Aber nicht wenige davon nötigen uns, tiefer hinabzusteigen. So die Auffassung des Problems bis zur Zeit des Maleachi; die historischen Anspielungen bis nach der Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer; die ll. pp. bis nach Jeremia oder sogar nach der Aufzeichnung von

Spr. I—IX; die Sprache bis zu der Periode der Entartung, welche ungefähr mit dem Propheten Jeremia beginnt. Müßten wir nach Erwägung von N. 4 das Endresultat aufstellen, so würden wir uns für den exilischen oder nachexilischen Ursprung erklären. Indessen liegen noch andere Wege vor uns offen, und entnehmen wir deshalb dem Vorhergehenden nicht mehr als eine starke Präsuntion.

⁶⁾ Man achte 1) auf des Verfassers Angelologie. Er bringt die Engel in enge Verbindung mit den Sternen (Kap. XXV, 5; XXXVIII, 7); hält sie nicht für tadellos und erwähnt Jahwes Gericht über sie (Kap. IV, 18; XV, 15; XXII, 22); betrachtet sie als Mittler zwischen Gott und den Menschen, welche ihre Gebete ihm überbringen (Kap. V, 1; XXXIII, 23). In ihrem gegenseitigen Verhältnis versetzen uns diese Vorstellungen in die nachexilische Zeit; vgl. Teil II, 18 N. 10 und ferner *Jes.* XXIV, 21—23 (mit Dillmanns Anmerkungen);

2) auf die Rolle, welche Kap. I, 6—12; II, 1—7 von dem Satan gespielt wird. Die Verteidiger des vorexilischen Ursprungs lenken mit Recht die Aufmerksamkeit auf den Unterschied zwischen ihm und dem persischen Angromainyu: Satan erscheint in der Versammlung der Bnê-Elohîm und scheint selbst einer von ihnen zu sein; er ist Jahwe untergeordnet und thut nichts ohne seine Erlaubnis; wie er mit einem hebr. Namen bezeichnet wird, so kann auch die Vorstellung eines solchen Wesens, wie er ist, auf israelitischem Boden entstanden sein; sie liegt, so meint man, nicht so sehr weit von dem des Abschnittes 1 *Kön.* XXII, 19—23, wo „der Geist“ (der Prophetie) sich erbiethet, das von Jahwe beschlossene Böse auszuführen, und damit wirklich betraut wird, sie ist in jedem Falle weniger entwickelt, als die von *Zach.* III und besonders von 1 *Chr.* XXI, 1 (vgl. 2 *Sam.* XXIV, 1). Nichts von dem allen darf übersehen werden. Aber es ist und bleibt eine Thatsache, daß Satan in der vorexilischen Litteratur nicht vorkommt. Auch kann nicht zugegeben werden, daß die Darstellung seiner Person und seines Charakters im Prolog wesentlich abweicht von der in *Zach.* III: auch hier erscheint Satan in Jahwes Gegenwart und vermag aus sich selbst nichts. Die Schöpfung eines Wesens, wie der Satan im *Job* ist, dessen Aufgabe es ist, „auf Erden umherzuschweifen und sie zu durchwandeln,“ welches an uneigennützig Frömmigkeit nicht glaubt und Jahwe angeht, einen Unschuldigen treffen zu dürfen — solch eine Schöpfung steht keineswegs auf einer Linie mit der Bildersprache von 1 *Kön.* XXII, 19—23. Darf es auch nicht ganz undenkbar genannt werden, daß sie aus dem israelitischen Geist selbst hervorgegangen ist, so ist es doch viel wahrscheinlicher, daß der persische Dualismus hierbei seinen Einfluß geltend macht. Kein Wunder denn auch, daß der Prolog des *Job*, in welchem das Wesen als eine den Lesern wohl bekannte Figur auftritt, trotz aller Versuche, diese aus der vorexilischen Entwicklung der Religion Israels zu erklären, manch einen den jüngeren Ursprung des Gedichtes annehmen läßt;

3) auf das Verhältnis vom Buche *Job* zum *Deutero-Jesaja*. Aus den in N. 4 angeführten ll. pp. läßt sich, solange wir sie an und für sich betrachten, mit Sicherheit nichts folgern. Allein die Priorität des Propheten fällt in die Augen, sobald wir seine Gottesvorstellung mit der des Dichters vergleichen. Ihre Verwandtschaft untereinander wird allgemein anerkannt und braucht nicht mit Beweisstellen belegt zu werden. Aber während der Prophet Jahwes Einheit, Allmacht und Allwissenheit ausdrücklich behauptet und wider die Götzendiener,

welche sie leugnen, nicht ohne Heftigkeit zu Felde zieht, sind die Wahrheiten für den Dichter über alle Bedenken erhaben; Job und seine Freunde wetteifern miteinander in der Verkündigung derselben und zwar nicht auf dem heiligen Boden Kanaans, sondern „in dem Lande Uz“. Kann dieser friedliche Besitz der Vorstellung, zu deren Zeugen Deutero-Jesaja uns macht, chronologisch voraufgegangen sein? Ich trage kein Bedenken, das unglaublich zu nennen. Überdies steht nun mit den Stellen, welche die beiden Gottesvorstellungen wiedergeben, eine andere Reihe in völliger Harmonie. Mit Unrecht haben Seinecke und Hoekstra Job mit dem leidenden Knechte Jahwes identifiziert (§ 100 N. 18). Aber darin haben sie recht, daß sowohl die Zeichnung von Jobs Charakter und Unglück überhaupt als auch mehr denn eine Einzelheit in dieser Zeichnung uns an „den Knecht Jahwes“ in *Jes.* XL ff. denken läßt und davon abhängig sein muß. Vgl. mit *Jes.* LIII, 9; VI, 28—30; XVI, 17; XXVII, 4; mit *Jes.* L, 6; LVII, 4; XII, 4 f.; XVI, 10; XIX, 18 f.; XXX, 10 und ferner *ThT.* VII, 529 ff., 533 ff. (Mitteilung und Würdigung der von S. und H. für ihre These beigebrachten Beweise). Steht es auf Grund der Parallelstellen fest, daß der eine Verfasser den andern gekannt haben muß, so kann es auch hier nicht zweifelhaft sein, welcher von den beiden der Nachahmer ist. Deutero-Jesaja wird die Züge, mit denen er das ideale Israel zeichnet, wohl nicht der dichterischen Beschreibung des gottesfürchtigen edomitischen Sjeikh entlehnt haben. Der nationale Typus geht dem allgemein menschlichen voraus, nicht umgekehrt;

4) auf die religiös-sittliche Denkweise des Dichters im allgemeinen. Was in § 97 über die Spruchdichter bemerkt wurde, würde hier wiederholt werden können. In keiner Hinsicht steht der Dichter der Jobeide tiefer als sie, weder was den Gottesbegriff anbetrifft (vgl. sub 3), noch in der ethischen Auffassung des Wesens der Frömmigkeit, noch in der Sittenlehre selbst, von der er in dem schönen 31. Kapitel ein vortreffliches Kompendium giebt; vgl. auch XXIX, 12—17 (Jobs Benehmen den Armen und Unglücklichen gegenüber); IV, 12 ff.; XIV, 4 (die Allgemeinheit der Sünde) und eine Anzahl anderer Stellen. Aber dann ist die hieraus in § 97, betreffend das Alter des Sprüchebuchs, gezogene Folgerung auch auf Job vollkommen anwendbar. Die Differenz, welche zwischen beiden Schriften besteht, vermag das nicht zu ändern. Wenn daraus etwas gefolgert werden darf, so würde es dies sein, daß die *Sprüche Job* voraufgehen: der Vergeltungsglaube, welcher hier bestritten wird, ist da, wie es scheint, noch unerschüttert; „die Furcht Jahwes“ ist dort „der Anfang der Weisheit“ und an der Möglichkeit, diese zu erwerben, wird — wenn wir Kap. XXX, 1—4 aussondern — nicht gezweifelt, während sie nach *Job* für den Menschen un erreichbar ist. Allein m. E. ist diese Differenz persönlicher Art und deshalb für die Chronologie nicht brauchbar. Das Buch *Job* repräsentiert keine Schule oder Richtung, sondern eine für sich bestehende Überzeugung. Vor und nach seiner Erscheinung hielt die Mehrheit die traditionelle Anschauung von der Weltregierung fest und sah darin keine unlösbaren Rätsel. Der Autor des *Job* und der von *Spr.* I—IX können also Zeitgenossen gewesen sein, und wenn wir diesen etwas früher stellen als jenen, so geschieht das nur auf Grund der in N. 4 behandelten Parallelstellen.

7) Es sind vor allem zwei Bedenken, welche man gegen die nachexilische

Datierung geltend macht. 1. Das Buch *Job* verrät hie und da Bekanntschaft mit alten mythologischen Vorstellungen. Die hauptsächlichsten Stellen sind: Kap. III, 8 (Anspielung auf die Zauberer, welche diesen oder jenen Tag verfluchen und das Sternbild des Drachen anfeuern, die Sonne oder den Mond zu verschlingen, d. h. zu verdunkeln); IX, 8 f. (Namen von Sternbildern); IX, 13 („die Helfer der Rahab“, entweder ein Meerwunder oder wiederum ein Sternbild, welches sich wider Gott erhob und von ihm überwunden wurde); XXV, 2 f. (Anspielung auf einen Streit im Himmel, welchen Gott schlichtet); XXVI, 12 f. (Rahab wie IX, 13 und „Gottes Hand, welche die sich krümmende Schlange durchbohrt“); XXXVIII, 7 (das Jauchzen der Morgensterne bei der Schöpfung); XXXVIII, 31—33 (Anspielung auf die Mythen vom Orion und den Plejaden). Nun sind wir nicht berechtigt, — mit E. Meier (l. c. S. 545) — anzunehmen, daß die Juden diese Vorstellungen von den Persern herübergenommen haben; dagegegen sprechen u. a. *Am.* V, 8; *Jes.* XXX, 6, wo כִּסִּיל, כִּימָה und רָהַב bereits vorkommen. Vielmehr muß Schlottmann (l. c. S. 69—105, vor allem S. 95 ff., 101 ff.) zugegeben werden, daß der Dichter von Vorstellungen Gebrauch macht, welche wahrscheinlich seit uralten Zeiten im Umlauf waren. Aber warum sollte er dies nur im 8. und nicht auch, ja gerade so gut, im 5. Jahrhundert haben thun können? Die Annahme, daß das babylonische Exil oder die Reformation Esras diese Ideen weggefeht haben würde, entbehrt allen Grundes, und auch wenn sie wahr wäre, würde der Dichter bei den Wüstenbewohnern, unter denen er sicherlich verkehrt hat (vgl. N. 9), wiedergefunden haben, was unter seinem Volke verloren gegangen war. — 2. Das Buch *Job*, so meint man, kann nicht geschrieben sein in dem Jahrhundert, welches den Judaismus hervorgebracht hat, am wenigsten nach der Einführung der Thora durch Esra. Allein diese Behauptung ist nichts mehr als ein Überbleibsel der früher gangbaren Verkennung der nachexilischen Zeit. Esra hat darauf seinen Stempel gedrückt, und durch die Wirksamkeit der Sopherim ist die gesetzliche Richtung allmählich mehr zur Herrschaft gekommen. Allein die Psalmen können es beweisen, daß sie die dichterische Begeisterung nicht erstickt hat, und, um nicht mehr zu nennen, aus *Ruth* und dem *Prediger* geht hervor, daß manche andere Wege wandelten als den, welchen z. B. der Chronikaschreiber einschlug. Es ist so: der Dichter legt seinem Helden vermessene Worte in den Mund, denen er zwar nicht beistimmt, denn er läßt ihn zum Schluß seine Schuld bekennen, aber doch, als kräftige Formulierung des Problems, bis zu einem gewissen Grade billigt. Beißend ist z. B. die Parodie von *Ps.* VIII, 5 f. in Kap. VII, 17 f. Aber warum sollte die Betrachtung des Geschickes des Menschen, welche solchen Worten zu Grunde liegt, und der Freimut, sie auszusprechen, in den Jahrhunderten vor der babylonischen Gefangenschaft besser an ihrem Platze sein als in der nachexilischen Zeit? Man kann im allgemeinen mit dem Urteil über die Datierung einer offenbar individuellen Überzeugung nicht bedächtig genug sein.

Müssen also diese Bedenken abgewiesen werden, so behalten die in N. 4—6 gelieferten positiven Beweise für unsere Zeitbestimmung ihre volle Kraft. Hier muß nur noch auf ihr Zusammentreffen die Aufmerksamkeit gelenkt werden. Ein einzelnes Argument würde vielleicht trügen können, aber daß so zahlreiche Hinweise uns auf einen Irrweg leiten sollten, ist fast undenkbar. Schon in der

(I. holl. Ausgabe (bl. 169), in welcher der vorexilische Ursprung noch verteidigt wurde, mußte ich anerkennen, „daß allerlei Besonderheiten zusammenzuwirken scheinen, um das Entstehen des Gedichtes im 5. Jahrhundert v. Chr. annehmbar zu machen“. Der „klare und entscheidende Beweis für einen so jungen Ursprung“, wonach ich damals vergeblich suchte, scheint mir jetzt in N. 6, besonders sub 3 und 4 geliefert zu sein und aus der Übereinstimmung mit den in Rede stehenden Besonderheiten noch größere Kraft zu empfangen.

⁸⁾ In demselben Kreise, in welchem das Gedicht entstand, ist es auch ergänzt worden; es ist wenigstens, so viel wir wissen, nicht ohne die jüngeren Einschiebsel ans Licht getreten. Nun ist sicherlich der Unterschied zwischen einigen von diesen Einschiebseln und dem Gedichte selbst ziemlich groß: der Autor der Elihu-Reden ist dem ursprünglichen Dichter an Talent nicht ebenbürtig und beurteilt das Problem ganz anders als er; auch der Autor von Kap. XXVII ist mit dem Dichter durchaus nicht homogen. Nichtsdestoweniger können diese Interpolatoren sehr wohl Zeitgenossen des Dichters gewesen sein; auch von ihnen gilt, was N. 6 sub 4 über die *Sprüche* bemerkt wurde. Für jede nähere Zeitbestimmung fehlen uns die Data vollständig.

Die Annahme, daß der Dichter des Buches *Job* in Judäa lebte, hat *a priori* die Wahrscheinlichkeit für sich. Ihr wird nicht widersprochen durch die Texte, welche von einer Bekanntschaft mit Ägypten und der Wüste zeugen: der Dichter kann diese Gegenden bereist oder sich da sogar länger aufgehalten haben ⁹⁾. Die Vermutung, daß er im Süden von Juda ansässig war, nimmt für sich ein, läßt sich aber nicht streng beweisen ¹⁰⁾.

⁹⁾ Die Hypothese, daß der Dichter in Ägypten geschrieben oder wenigstens viele Jahre gewohnt hat, ist geäußert worden von Hitzig, *Jesaja* S. 285; übernommen von Hirzel l. c. S. 10 f. (vgl. N. 2); aufs neue vorgetragen und empfohlen von Hitzig, *Hiob* S. XLIX, wo die Stellen, welche diese Ansicht empfehlen sollen, aufgezählt werden. Die hauptsächlichsten sind: Kap. XXXIX, 19 ff. und noch andere dieser Beschreibungen in den Kapiteln: VIII, 11; IX, 11 (l. 26); XII, 21; VII, 12; XXXI, 36 (Anklage auf Papyrus); XXVIII, 1—11; XIII, 26; III, 14 f., endlich Kap. XL, 15—XLI, 26, welcher Abschnitt, aber im Unterschiede von dem Gedichte selbst, auch von Ewald l. c. S. 314) einem in Ägypten wohnenden Schriftsteller zuerkannt wird. Sollte nicht vielmehr aus der unverkennbaren Übertreibung, welche die Beschreibung des Nilpferdes und des Krokodils kennzeichnet, gefolgert werden müssen, daß ihr Autor diese Tiere vor allem aus Berichten anderer kannte? Unter den anderen Stellen sind solche — vor allem Kap. VIII, 11; IX, 26, wozu man noch Kap. XXIX, 18 füge — welche auf eigene Anschauung in Ägypten hinzuweisen scheinen, aber etwas mehr als dies darf nicht daraus gefolgert werden. Sie stehen also auf einer Linie mit den Texten, welche Bilder enthalten, die dem Leben in der Wüste entlehnt sind. „Is it possible to conceive — fragt Cheyne l. c. p. 100 — that those sketches of the wild goat, the wild ass, and the horse, were not written by one who was familiar with the sight? Or

that the author had not observed the habits of the ostrich, when he penned his lines on the ostrich's neglect of her eggs? Or that his interest in astronomy was not deepened by the spectacle of a night sky in Arabia? Or that personal experience of caravan life did not inspire the touching figure in VI, 15—20? And observation of the mines in Sinaitic peninsula the fine description of XXVIII, 1—10?" Auf die meisten dieser Fragen paßt nur eine negative Antwort. Vielleicht muß man ebenfalls mit Cheyne (p. 99 sq.) aus diesem Verbleib in der Wüste und dem fortgesetzten Verkehr mit ihren Bewohnern diese und jene Eigenart in der Sprache des Gedichts, die sogen. Arabismen, erklären. Sehr zweifelhaft ist es dagegen, ob er mit Recht (p. 98 sq.) auch in der Denkweise des Dichters den Einfluß dieses Verkehrs wahrnimmt. Denn dies würde nur dann annehmbar sein, wenn der in N. 1 besprochene allgemein semitische Monotheismus wenigstens bis zu einem gewissen Grade eine Wirklichkeit wäre.

¹⁰⁾ Siehe die Verteidigung dieser Ansicht seitens Stickel (l. c. S. 269—277), dem u. a. Schlottmann (l. c. S. 111 f.) und Veth (l. c. bl. 159 v.) beistimmen. Vorzüglich suchen sie des Dichters Wohnort in der Wüste von Thekoa, dem Geburtsort „der weisen Frau“, aus Davids Geschichte bekannt (2 S. XIV, 2), und des Propheten Amos (Kap. I, 1). Bei unserer Bestimmung seiner Lebenszeit verlieren aber diese Parallelen viel von ihrer Bedeutung, und zu einer bestimmten Folgerung führen sie in keinem Falle.

Fünfzehntes Hauptstück.

Das Buch der Prediger.

Litteratur. Die hauptsächlichsten Kommentare zu dem *Prediger* sind: M. Geieri in *Salom. Eccl. commt.* (Ed. 3^a Lips. 1691); J. F. Klenker, *Salomos Schriften. Erster Teil, welcher den Prediger enthält* (Leipz. 1777); J. H. van der Palm, *Eccl. philol. et crit. illustratus* (L. B. 1784); G. L. Spohn, *Der Pred. Sal., aus dem Hebr. übers. u. mit krit. Anm. begleitet* (Leipz. 1785); J. F. Schelling (siehe S. 57 f.); F. W. C. Umbreit, *Koheleths, des weisen Königs Seelenkampf* (Goth. 1818); *Coheloth scepticus de summo bono* (Götting. 1820); *Was bleibt? Zeitgemäße Betrachtung des Königs u. Pred. Salomo* (Goth. 1849); *Die Einheit des Buches Koheleth* (Stud. u. Krit. 1857 S. 7—56); G. P. C. Kaiser, *Koheleth, das Kollektivum der David. Könige in Jerusalem, ein hist. Lehrgedicht über den Umsturz des jüd. Staates* (Erl. 1823); F. B. Koester, (siehe S. 102); A. Knobel, *Comment. über das Buch Koheleth* (Leipz. 1836); L. Herzfeld, *Koh. übers. u. erläutert.* (Braunschweig 1838); Hitzig, *Der Prediger Salomos* (1847; 2. Teil der 7. Lief. des *Kurzgef. exeg. Handb. zum A. T.*); A. Heiligstedt, *Comment. in Eccl. et Cant. Canticorum* (Lips. 1848; Vol. IV Sect. II von Maurers *Comment. gramm. crit. in V. T.*); D. Burger, *Comment. in Eccl.* (Drusib. 1854; vgl. J. van Gilse in *Godg. Bijdr.* 1855 bl. 843—871); E. Elster, *Comment. über den Pred. Salomo* (Gött. 1855); J. G. Vaihinger, *Der Prediger u. das Hohelied — — übers. u. erkl.* (Stuttg. 1858); E. W. Hengstenberg, *Der Pred. Salomo ausgelegt* (Berl. 1859);

H. A. Hahn, *Comment. über das Predigerbuch Salomos* (Leipz. 1860); P. de Jong, *De Prediker vert. en verklaard* (Leyd. 1861; vgl. *Godg. Bijdr.* 1862 bl. 328—345; *N. Jaarb. v. Wet. Theol.* VI, 345—365); D. Castelli, *L'Ecclesiaste. Traduzione e studio critico* (Pisa 1866); H. Graetz, *Koheleth oder der Salom. Prediger übers. u. krit. erl.* (Leipz. u. Heidelb. 1871); Th. Tyler, *Some new evidence as to the date of Eccl.* (London 1872); *Ecclesiastes; a contribution to its interpretation* (London 1874; vgl. *Modern Review* Vol. III, 225—256; 614—617; 1882); C. Taylor, *The Dirge of Koheleth in Eccl. XII* (London 1874); F. Delitzsch, *Hoheslied und Koheleth* (*Bibl. Comm.* von Keil und Delitzsch IV, 4 S. 185—436; Leipzig 1875); E. H. Plumptre, *Eccl. or the Preacher* (Cambr. 1881); E. Renan, *L'Ecclesiaste traduit de l'hébreu. Avec une étude sur l'âge et le caractère du livre* (Paris 1882); Ch. H. H. Wright, *The book of Koheleth . . . with a gramm. and crit. commentary* (London 1883); W. Nowack (2. Aufl. von Hitzigs Commentar, Leipz. 1883); G. Bickel, *Der Prediger über den Wert des Daseins. Wiederherstellung des bisher zerstückelten Textes, Übersetzung u. Erklärung* (Innsbruck 1884); *Koheleth. Untersuchung über den Wert des Daseins* (ebendas. 1886); S. Schiffer, *Das Buch Koheleth im Talmud u. Midrasch I* (Hannover 1884); W. Volck (1889, siehe oben S. 103); S. Euringer, *Der Masorahstext des Koheleth krit. untersucht* (Leipz. 1890); F. B. Denio, *The book of Ecclesiastes in The Old and New Test. Student* XIV, 2, 98—104; D. Leimdörfer, *Der Prediger Salomonis in historischer Beleuchtung. Neue Forschungen über Ecclesiastes, nebst Text, Übersetzung und Erklärung* II. Aufl. (Hamburg 1892); und C. Taylor, *The dirge of Coheleth in The Jew. Quaterly Review* 1892, p. 533 sq.

Zur Einleitung in das Buch gehören aufer vorher schon genannten u. a. H. G. Bernstein, *Quaestiones nonnullae Koheletanae* (Vratisl. 1854); E. Boehl, *De Aramaismis l. Koheleth* (Erl. 1860); Kleinert, *Sind im B. Koheleth auferhebräische Einflüsse anzuerkennen?* (*ThStuKr.* 1883, S. 761—782); Palm, *Qoheleth u. die nacharistot. Philosophie* (Mannheim, 1885); Edm. Pfeleiderer, *Die Philosophie des Heraklitus im Lichte der Mysterienidee* (Anhang S. 255—352, über den Prediger und das Buch der Weisheit; Berl. 1886); Cheyne, *Job and Salomon*, p. 199—285, 298—301 (1887); M. Friedländer (*Jewish Quart. Review* I, 29—47, 359—375; London 1888—89); P. Menzel, *Der griechische Einfluss auf Prediger und Weisheit Salomos* (Halle 1889). Vgl. noch Bruch, *Weisheitslehre der Hebr.* S. 235—266; Hooykaas l. c. S. 251—255; 267—281; Kleinert in *PRE.* ² XII, 169—175; Kautzsch in *Ersch u. Grüber* II. Abth. XXXVIII, 27—36; Lic. Dr. Henri Bois, *Essais sur les origines de la philosophie juive* und die Beurteilung davon seitens Schürer, *Th. L. Z.* 1891, N. 6, Sp. 137—139; und ein Artikel von meiner Hand in *Th. T.* XVII (1883), 113—144 (über die Kommentare von Graetz und Renan).

§ 103. Name und Inhalt des Predigers.

Das Wort Koheleth, welches in der griechischen Übersetzung des A. Testaments mit *Ἐκκλησιώστης*, in der *Vulgata* und in unserer Übersetzung mit Prediger wiedergegeben wird, ist in dem Buche selbst, dessen Titel es bildet, ein Zuname des Salomo (Kap. I, 1,

2, 12; VII, 27; XII, 8—10) und wird als männliches Substantivum gebraucht¹⁾. Ursprünglich ist es die weibliche Form des Particips und scheint entweder die predigende (Weisheit) oder den Prediger κατ' ἐξοχήν zu bezeichnen. Diese beiden Auffassungen, zwischen denen zu wählen schwer ist, sind annehmbar und verdienen unter den übrigen den Vorzug²⁾.

¹⁾ Nur Kap. VII, 27 macht davon eine Ausnahme, aber sie ist doch nur scheinbar. Denn an Stelle von קְהֵלָה אִמְרָה muß ohne Zweifel gelesen werden: אִמְרָה הַקְהֵלָה, wie die Masorethen mit Recht Kap. XII, 8 — die einzige Stelle, wo das Wort mit dem Artikel vorkommt — abgeteilt haben. Es ist nicht recht ersichtlich, was sie bewogen hat, Kap. XII, 27 קְהֵלָה als weibliches Substantivum zu behandeln, während doch aus den übrigen Stellen hervorging, daß der Verfasser des Buches es als Masculinum gebraucht.

²⁾ Das Verbum קָהַל wird, in der species Kal, im A. T. nicht gefunden, wohl im Niph'al (*sich versammeln*, von einer Volksmenge, z. B. J. I, 18; XXII, 12) und im Hiph'il (*versammeln, zusammenbringen*, z. B. Deut. IV, 10; XXXI, 28). Offenbar sind diese beiden Formen *denominativa* von dem sehr gebräuchlichen קָהַל, und wird auch קְהֵל dafür gehalten werden müssen. Aber welche Bedeutung muß dann dieser Form beigelegt werden? J. Fürst (*Hebr. und Chald. Handwörterbuch* in voce) meint, daß das Kal, ebenso wie das Hiph'il, *versammeln* bedeute, und umschreibt daher קְהֵלָה: „die Lernbegierige und Zuhörer um sich versammelnde, d. h. die Weisheit (vgl. Spr. I, 20 ff.; VIII, 1 ff.; IX, 1 ff.)“. Allein es erscheint wünschenswert, die Formen Kal und Hiph'il voneinander zu unterscheiden und der ersteren den Sinn beizulegen: *in der Versammlung verkehren* oder — denn das eine hängt mit dem anderen sehr eng zusammen — *das Wort führen*. Daß nun Koheleth in dem also genannten Buche ein Beiname des Salomo ist, ergiebt sich am deutlichsten aus Kap. I, 1 („die Worte K.s, des Sohnes Davids, Königs in Jerusalem“); 12 („ich K. war König über Israel in Jerusalem“); vgl. II, 4 ff. Es handelt sich demnach nur um die Frage, wie Salomo an diesen Beinamen kommt. Ohne Zweifel ist derselbe ihm beigelegt worden von dem Autor des Buches, der, wie in § 104 nachgewiesen wird, von Salomo unterschieden werden muß und geraume Zeit nach der babylonischen Gefangenschaft lebte. Anderwärts ist denn auch im A. T. keine Spur dieses Beinamens zu finden. Allein, was bezweckte unser Autor damit? Nach den bereits angeführten Stellen aus den *Sprüchen* ist Koheleth = der Predigende ein nicht unpassendes Epitheton der — als Person aufgefaßten — Weisheit. Wurden nun die Weisen im allgemeinen als ihre Organe betrachtet, so daß sie gleichsam durch ihren Mund sprach, wie Jahwe durch die Propheten — insonderheit konnte dann Salomo als ihr Dolmetscher und Repräsentant gelten, ja sogar insofern mit ihr identifiziert werden, daß ihr Epitheton auf ihn übertragen wurde. Als dies geschah, stand das Sprüchebuch bereits unter seinem Namen und war sein Ruhm als Weisheitslehrer schon lange begründet. Auch in dem apokryphen *Buch der Weisheit* wird er dargestellt als verfügend über alle Wissenschaft und Einsicht, z. B. Kap. VII, 13 f. (τὸν πλοῦτον αὐτῆς [τῆς σοφίας] οὐκ ἀποκρύπτομαι κτε);

VI, 1 ff. Nachdem diese Übertragung stattgefunden hatte, konnte Koheleth gebraucht werden, als wenn es ein gewöhnlicher Eigenname wäre, ohne daß der Schreiber jedesmal bedachte, daß dadurch eigentlich die Weisheit bezeichnet wurde, und sich danach richtete in der Wahl der Worte, welche er Koheleth in den Mund legte. Daher Aussprüche wie Kap. I, 16 f.; II, 12; VII, 23 u. s. w., welche die Weisheit selbst nicht thun konnte. Indessen ist nicht zu leugnen, daß derartige Texte diese Erklärung von Koheleth keineswegs empfehlen und nach einer anderen Auffassung zu suchen uns nötigen, bei der sich solche Inconcinnitäten nicht ergeben. Dieser Anforderung entspricht die Annahme, daß das weibliche Partizip eine (männliche) Person bezeichnet, welche die in dem Verbum ausgedrückte Eigenschaft in aufsergewöhnlichem Maße besitzt oder in der Behandlung des Verbuns andere übertrifft. So ist es im Arabischen: *dáhia* „ein Schlauer“; *bági'a* „ein besonders tüchtiger Mann“; *râwia* „ein hervorragender Erzähler“ (Wright, *A grammar of the Arab. lang.* I, 127). Aber auch im Hebräischen? Dafür fehlen alle entscheidenden Beweise. Man beruft sich auf die Mannesnamen Sophereth (*Esr.* II, 55; *Neh.* VII, 57) und Phochereth (*Esr.* II, 57; *Neh.* VII, 59) und nimmt an, daß diese Formen ursprünglich das Amt — des Schreibers, des Jägers (?) — bezeichneten und dann als Eigennamen gebraucht worden sind (J. D. Michaelis, *Suppl. ad Lex. Hebr.* p. 2168; Gesenius, *Lehrgeb.* S. 468 f., 878 f.; *Thes.* p. 1199 sq.; Knobel u. s. w.). Unwahrscheinlich ist dies nicht, wohl aber unsicher. Ich darf diese Erklärung demnach nicht über die erstgenannte, sondern nur neben dieselbe stellen, ohne zu entscheiden, wie die Wahl ausfallen muß.

Über die abweichenden Auffassungen aus früherer Zeit vgl. Knobel, *Comm.* S. 1—13. Sie kommen jetzt nicht mehr in Betracht. So z. B. die Meinung von Kaiser, der in Koheleth „das Kollektivum der Davidischen Könige in Jerusalem“ angegeben findet, und dem es wirklich gelingt, die Lebensgeschichte des Salomo, Asa, Josaphat u. s. w. bis Jojachin und Zedekia in unserem Buche zu entdecken: von Coccejus und anderen, welche im Widerspruch zu der Etymologie des Wortes und zu dem Inhalt des Buches Koheleth also erklären: *der Bußfertige* (Salomo) u. s. w. Unannehmbar ist auch die Ansicht von Graetz (S. 17), daß K. ein willkürlich ausgedachter Spitzname sei, mit dem der Autor in einer ausschließlich den Eingeweihten verständlichen Weise die Person, welche er redend einführt — nach Graetz Herodes der Große — bezeichnet hat; ebenso auch die Meinung von Renan (p. 9—15) nach welchem die Buchstaben KHLT in einer — uns unbekannten — Geheimschrift denjenigen des Namens Salomo entsprochen haben sollen. Abgesehen von anderen Bedenken ist hiergegen geltend zu machen, daß Koheleth offenbar zusammenhängt mit *kahál*, „Versammlung“, und daß wir nicht berechtigt sind, eine Erklärung anzunehmen, welche dieser in die Augen fallenden Tatsache nicht Rechnung trägt. Der Verfasser würde seine Leser absichtlich auf eine falsche Spur gelockt haben, wenn Koheleth nichts gemein hätte mit dem Worte, an welches dieser Name sie unmittelbar erinnern mußte.

Das Buch *der Prediger* ist zwar ein Ganzes, aber nicht in dem Sinne, daß darin ein einzelner Gegenstand ordentlich abgehandelt wird. Vergeblich versucht man denn auch, dasselbe in größere oder kleinere

Teile zu zerlegen: die dazu gemachten Versuche gehen sehr weit auseinander und sind alle mehr oder weniger willkürlich³⁾. Viel eher enthält das Buch eine Reihe von Erwägungen und Betrachtungen, welche den Geist des Verfassers treu widerspiegeln und insofern untereinander übereinstimmen und zusammenhängen⁴⁾. Der Grundgedanke wird alsbald Kap. I, 2 ausgesprochen in den Worten: alles ist Eitelkeit — und kehrt öfters in dem Verlauf der Schrift wieder⁵⁾. Auch die praktische Folgerung — die Mahnung, das Leben so viel wie möglich zu genießen — wird mehr als einmal wiederholt⁶⁾. Mit beiden stehen die Betrachtungen und Lehren, welche der Prediger im übrigen vorträgt, in vollkommener Harmonie⁷⁾. Im allgemeinen charakterisiert er sich als einen düsteren Beobachter einer traurigen Wirklichkeit, aber auch als abhängig von der religiösen Tradition, welche in Israel gang und gäbe war: die Vereinigung von Erfahrung und religiösem Glauben kommt bei ihm nicht zu stande⁸⁾.

³⁾ Einzelne Proben finden hier eine passende Stelle. Ewald (*DAB.* II, 284 ff.) unterscheidet vier Teile. Im 1. Teil (Kap. I, II) geht der Sprecher von der Nichtigkeit aller weltlichen Dinge aus und richtet sein Augenmerk auf die Erfahrungen Salomos selbst; im 2. Teil lenkt er die Aufmerksamkeit auf die Ordnung dieser Dinge und beweist aus ihrer Verstörung seine Hauptthese (vgl. N. 5, 6), während er übrigens schon einzelne ermutigende Sprüche in seine Beweisführung aufnimmt (Kap. III, 1—VI, 9); der 3. Teil (Kap. VI, 10—VIII, 15) liefert den Beweis, daß die Weisheit selbst außer stande ist, die Rätsel der Welt zu lösen; im 4. Teil endlich wird vor der Verachtung der Weisheit gewarnt und die Mahnung, das höchste Gut zu genießen, ruhig und vollständig vorgetragen (Kap. VIII, 16—XII, 8); darauf folgt dann noch die Nachschrift (Kap. XII, 9—14). — Hitzig (l. c. S. 125 f.) urteilte, daß der Verfasser sein Buch in drei Teile geteilt habe: Kap. I, 2—IV, 16; IV, 17—VIII, 15; VIII, 16—XII. Der 1. Teil ist „die theoretische Grundlegung“ und enthält denn auch keine Ermahnungen; der 2. Teil kann als der Übergang zum 3. Teil angesehen werden, in welchem keine Zweifel oder Klagen mehr gehört werden, aber die praktische Mahnung („Genieße das Leben!“), welche im 2. Teil besprochen und erwogen wurde, mit vollem Freimut vorgetragen wird. Hitzig selbst erkennt an, daß in dem also bestimmten Teil Kap. IX, 11—X, 20 an falscher Stelle zu stehen scheint, doch da soll „der Verfasser etwas Notwendiges“ nachholen, nämlich den Beweis, daß die Weisheit vortrefflicher ist denn die Thorheit. — Noch andere Einteilungen bei Hahn (*Commentar über das Predigerbuch Salomos* S. 3 ff.), der mit Beiseitstellung aller früheren Versuche selbst also teilt: Kap. I, 2—III, 22; IV, 1—VI, 12; VII, 1—IX, 10; IX, 11—XII, 7, worauf dann der Epilog Kap. XII, 8—14 (nicht 9—14) folgt. Der 1. Teil ist nach Hahn in der That ein Ganzes; nicht so der 2., 3. und 4. Teil, deren Grenzen nicht nach dem Inhalt, sondern nach der Form bestimmt sind; Kap. VI, 12 zeigt Übereinstimmung mit Kap. III, 22 und Kap. IX, 10 ebenso sehr mit diesem

letztgenannten Verse wie mit Kap. VI, 12; wozu noch kommt, daß Kap. IX, 11 Kap. IV, 1 gleicht.

⁴⁾ Daß das Buch in diesem, aber dann auch in keinem anderen Sinn ein Ganzes ist, hat de Jong (l. c. bl. XI v. v. XVI vv.) deutlich dargethan. Bereits vor ihm hatten viele Ausleger anerkannt, daß das Buch keinen wohl geschlossenen und genau disponierten Beweis enthalte. Aber erst durch die Auffassung der Schrift als des Ausdrucks des — zwischen Erfahrung und Glauben hin und her schwankenden — Geistes des Verfassers kommt Zusammenhang in die *disjecta membra*. Ebenso urteilen die meisten neueren Ausleger, u. a. Delitzsch und Nowack.

⁵⁾ Man sehe Kap. I, 2, 14 (vgl. 17); II, 1, 11, 15, 17, 19, 21, 23, 26; III, 19; IV, 4 (vgl. 7), 8, 16; V, 9; VI, 2, 9 (vgl. 11); VII, 6; VIII, 10, 14; XI, 8, 10; XII, 8. Nicht alle diese Stellen sind gleichlautend, aber alle drücken sie denselben oder nahezu denselben Gedanken aus. Eitelkeit *הַבָּל* nennt der Prediger das, was er wahrnimmt und prüft, nicht nur weil es vergänglich ist, sondern auch weil es keine wesentliche und bleibende Befriedigung bietet. Daher die Zusammenstellung von *הַבָּל* mit *רֵצוֹת רֵיחַ*, nachjagen des Windes: die Dinge, von denen er handelt, halten den menschlichen Geist in Thätigkeit, lassen ihn ermatten, gewähren ihm aber keine Ruhe und kein Glück. Was hilft es dem Menschen? Was hat er davon? Was gewinnt er damit? Das sind die Fragen, welche der Prediger jedesmal (Kap. I, 3; III, 9; V, 15; VI, 8, 11) aufwirft, worauf er indessen keine Antwort findet.

⁶⁾ Man sehe Kap. II, 24; III, 12, 22; V, 17; VIII, 15; IX, 7—10; XI, 9 f.; vgl. VII, 14. Beim Lesen dieser Verse achte man auf das, was darauf folgt, insbesondere auf Kap. II, 25 f.; III, 13; V, 18 f. Die Meinung des Verfassers kann in verschiedener Art und Weise aufgefaßt werden. Es ist nämlich die Frage, welche Freude, welcher Lebensgenuss von ihm empfohlen wird. Daß er keine tolle Ausgelassenheit, keine Schwelgerei u. dergl. empfiehlt, ist offenbar und wird denn auch allgemein anerkannt. Aber damit ist noch nicht entschieden, ob hier die Rede ist von reiner geistlicher Lebensfreude, oder aber von einem anständigen Genuß der irdischen Segnungen, ohne daß dies gerade durch den Gedanken an das Höhere beseelt und geheiligt wird? Es ist m. a. W. eine große Differenz zwischen der Auffassung Ewalds von der Grundregel des Verfassers, wenn er (l. c. S. 278) schreibt: „Es versteht sich von selbst, daß dies keine bloß sinnliche oder eine schlechte und unreine Freude sein kann, sondern die wahre und reine, welche nur in Gott ist und im Licht aller göttlicher Wahrheiten, sowie im Leben nach diesen“, und der Auffassung z. B. von de Jong (bl. XXXII f.), der den von all seinen Anstrengungen ermatteten Verfasser aus praktischer Vorsicht empfehlen läßt, was, wenn Gott es nämlich verleihen wollte, wenigstens eine Zeit lang eine gewisse Befriedigung gewähren könnte. Die letzte Ansicht ist die einzig wahre. Doch siehe darüber mehr in § 105.

⁷⁾ Sowohl von dem einen wie von dem anderen folgen hier einige Beispiele. Am allertraurigsten ist die Anschauung von der Wirklichkeit, welche der Prediger immer wieder ausspricht. Außer den Stellen, welche in § 104 als Zeugnisse über seine Lebenszeit in Betracht kommen werden, sind hier diejenigen Aussprüche von höchster Bedeutung, in denen die Zukunft des Menschen

geschildert wird, z. B. Kap. II, 15—18; III, 18 ff.; VI, 6; IX, 3, 4, 10; XII, 7. Von dem Glauben an persönliche Unsterblichkeit keine Spur, auch nicht Kap. II, 7, wo zwar „das Wiederkehren des Geistes zu Gott, der ihn gegeben hat“, gelehrt wird, und also der Kap. III, 21 ausgesprochene Zweifel überwunden ist, aber deshalb noch kein individuelles Fortbestehen des Menschen angenommen wird. Diese traurige Aussicht in Verbindung mit der elenden Wirklichkeit, welche *passim* geschildert wird, macht die Lebensanschauung des Verfassers so dunkel wie möglich und läßt ihn immer aufs neue zurückkehren zu dem Grundgedanken, von dem er ausgegangen war (N. 5). — An Ermahnungen läßt er es nicht fehlen, aber sie stehen alle auf der Stufe der Lebensmaxime, welche wir bereits kennen lernten (N. 6), und harmonieren damit vollkommen. Dies sind die hauptsächlichsten: Kap. IV, 4—6 (man mühe sich nicht zu sehr ab; wünschenswert ist die Ruhe); IV, 8 [vgl. V, 9—16; VI, 2] (Warnung vor dem Geiz, der sich sogar den Genuß seiner Güter versagt); IV, 9—12 (Empfehlung der Geselligkeit; der Einsame ist machtlos); IV, 17—V, 6 [und andere Stellen; vgl. § 105] (man hüte sich aus Furcht vor Strafe vor Übertretung der Gebote Gottes); V, 11 (des Reichen Überfluß raubt diesem den Schlaf); VI, 10 f. (es nützt nicht, mit Gott zu streiten, stille Unterwerfung allein ist vernünftig); VII, 10 (Warnung vor Klagen über schlechte Zeiten, weil es keinerlei Nutzen bringt); VII, 15—18 (höchst auffallende Ermahnung, auch in der Praxis der Weisheit und im Ausüben des Guten sich vor jeder Übertreibung zu hüten); VIII, 2—5 (unterwerft euch euren Vorgesetzten); X, 4—20 (verschiedene Regeln, betreffend das Benehmen gegenüber Königen; man sei behutsam!); XI, 1—6 (allzu große Bedächtigkeit würde uns hindern zu handeln; man mache verschiedene Versuche zu gleicher Zeit und warte dann ab, was da kommen wird!). Viele dieser Regeln sind gewiß beherzigenswert. Aber ihr gemeinschaftlicher Fehler ist der, daß sie nicht einem höheren Prinzip entstammen, sondern der — wohlverstandenen und durch ein gewisses Wohlwollen gemilderten — Selbstsucht. Dies zeigt sich sogar da, wo die Beziehung zwischen dem Menschen und Gott zur Sprache kommt, und wird mit runden Worten Kap. VII, 15—18 ausgesprochen.

8) Ebenso wie die übrigen „Weisen“ stellt der Verfasser sich auf den Standpunkt der Erfahrung und schreibt er im Hinblick auf die Praxis. Er ist nicht ganz wie die Propheten durchdrungen von einem einzigen großen Gedanken, unter dessen Licht er alles stellt, was ihn umgiebt. Er geht z. B. nicht aus von dem Glauben, daß Israel das von Jahwe auserwählte Volk ist und als solches einen eigenartigen Beruf hat; von diesem Gedanken, welcher bei keinem der Propheten fehlt, entdecken wir bei ihm selbst nicht die geringste Spur. Er nimmt die Dinge einfach, wie sie sind, wenigstens nicht heller; im Gegenteil, von Natur zur Verdrießlichkeit geneigt, sieht er vor allem die dunkle Seite der weltlichen Dinge und läßt diese in seinen Mitteilungen ohne irgend welche Verklärung erscheinen. In dem, was er also wahrnimmt, sucht er nun die Bestätigung des traditionellen religiösen Glaubens, aber er findet sie nicht. Alles, was ist, hat Gott geordnet, wie es ist — dies steht für ihn fest; in diesem Sinne ist seine Lebensanschauung religiös. Dieser Gott ist heilig und gerecht: wie kann es anders sein? Aber zeigt sich das auch wirklich? Viel eher sollte man das Gegenteil schließen aus mancher traurigen Erscheinung. Muß

denn diese Gerechtigkeit Gottes geleugnet werden? Auch dazu kann der Prediger sich nicht entschließen: zwar klagt er über des Menschen Unkenntnis und Ohnmacht, über die Dunkelheit, in der er umhertappt; zwar fehlt es ihm an Liebe zu Gott, dessen Dasein er anerkennt, dessen gerechte Weltregierung er aber nicht entdecken kann; aber auf der anderen Seite hat doch auch die Religion zu große Macht über ihn, und ist er zu sehr mit Achtung vor Gott erfüllt, als daß er seine Gebote geringschätzen oder außer acht lassen könnte. Dieser innere Widerspruch ist nicht der einzige, in dem er sich befindet. Als Weiser erkennt er den großen Wert der Weisheit und hält er sich für berufen, sie gegen alle zu vertreten, die sie schmähen. Aber ebenso ist er überzeugt von ihrem Unvermögen, die Rätsel des Lebens zu lösen, und sucht er vergebens nach den Früchten, die sie für ihren Besitzer abwerfen müßte. Daher kommt es, daß die Weisheit bald hoch erhoben, bald wieder mit allem Übrigen als „Eitelkeit“ beiseite gesetzt wird. Siehe die nähere Entwicklung dieser Ansicht bei de Jong bl. XVI—XXXV.

§ 104. Die Tendenz und die Integrität des Predigers.

Unter der Herrschaft des Glaubens an die göttliche Eingebung der Schriften des A. Testaments konnte die Tendenz des Predigers unmöglich rein aufgefaßt werden. Als eine freiere Anschauung das Feld gewann, mußte die Auffassung, welche sich alsbald aus dem Inhalt ergibt und von dem Autor selbst dem Leser nahe gelegt wird, allmählich in weiteren Kreisen Eingang finden. Wirklich werden denn auch die Grundgedanken des Buches und die daraus abgeleitete Lebensregel jetzt, abgesehen von einem nicht unwichtigen Unterschiede, von den allermeisten Auslegern in Übereinstimmung mit der Inhaltsangabe in § 103 wiedergegeben¹⁾. Die ganz abweichenden Anschauungen einzelner haben ihre Entstehung offenbar dogmatischer Befangenheit zu verdanken und kommen kaum noch in Betracht²⁾. Auch die Modifikation, welche die gewöhnliche Auffassung bei Graetz erleidet, ist mit dem Inhalt des Buches unvereinbar und principiell verwerflich³⁾.

¹⁾ U. a. von Umbreit, Knobel, Ewald, Herzfeld, de Wette, Hitzig, Bruch, van Gilse, Elster, E. Meier, de Jong, Hooykaas, Bleek, Stähelin, Davidson, Keil, Castelli, Tyler, Delitzsch, Renan, Wright, Nowack, Volck. Nur stelle man sich die Differenz, welche mit dieser Übereinstimmung gepaart ist, nicht zu gering vor. Auf einen Punkt wurde bereits § 103 N. 6 hingewiesen; über andere siehe den Verlauf dieses Paragraphen. Die Frage, ob und inwieweit die griechische Philosophie auf die Überzeugung des Verfassers Einfluß ausgeübt hat, wird § 105 N. 9 sub 3 behandelt.

²⁾ Während z. B. Vaihinger (*PRE.*¹ XII, 94 ff.) den Inhalt des *Predigers* im allgemeinen nicht unrichtig wiedergibt, macht er seine Anschauung doch unmöglich durch die Behauptung, daß es die Gewissheit des ewigen

Lebens und des zukünftigen Lebens sei, in welcher der Verfasser gegenüber der ihm offenbar gewordenen Eitelkeit alles menschlichen Strebens hienieden eine Stütze und Kraft sucht. Die Gewissheit findet er ausgesprochen schon in Stellen, welche von Koheleths Glauben an einen persönlichen Gott zeugen, aber bestimmter in Kap. II, 26; VII, 26; IX, 7; V, 5 (Gott erweist dem Menschen sein Wohlgefallen oder Mißfallen); in Kap. XII, 7 vgl. III, 21 (der Geist des Menschen kehrt zurück zu Gott); in Kap. III, 17; V, 7 (hier auf Erden —); XI, 9; XII, 14 (hernachmals wird er von Gott beurteilt). — Hengstenberg (l. c. S. 16—31) widerspricht denjenigen, welche in *dem Prediger* die Ausarbeitung „eines einzelnen beschränkten Themas“ sehen. Das Buch trägt viele und vielerlei Lehren vor. Der Verfasser hatte nämlich von Gottes wegen den Beruf empfangen, teils sein Volk zu trösten, teils es zu ermahnen und zu strafen. Welches nun diese Trostgründe und Ermahnungen sind, kann man a. a. O. nachlesen. Keine einzige Anschauung des Autors steht bei Hengstenberg im rechten Licht; der einmal eingenommene Standpunkt bringt ihn jedesmal zu einer schiefen Auffassung, auch bezüglich der einfachsten Aussprüche. So soll — um nur ein Beispiel zu nennen — der Verfasser seine Zeitgenossen trösten, zu allernächst durch — die Nichtigkeit der irdischen Dinge, die aus Salomos Lebenserfahrungen nachzuweisen ist. *Sic in ceteris.* — Auch Hahn in seinem *Commentar* findet in dem *Prediger* eine Reihe einzelner Ermahnungen. Jeder seiner 4 Teile (vgl. § 103 N. 3) wird eingeteilt in eine Anzahl von Abschnitten, der 3. Teil z. B. in neun. Um einen Begriff von dem, was Hahn in unsrem Buche findet, zu geben, teilen wir hier die Inhaltsangabe dieser Unterteile mit. Der erste (Kap. VII, 1—7) lautet: „die Weisheit besteht darin, daß der Mensch nicht lieb hat die Welt und was in der Welt ist“; die zweite (Kap. VII, 8—14): „die Weisheit besteht darin, daß der Mensch das Unglück, welches Gott über ihn verhängt, in geduldiger Ergebung trägt“; die dritte (Kap. VII, 15—18): „die Weisheit besteht darin, daß der Mensch sich ebenso fern hält von der Sünde als von der Selbstgerechtigkeit.“ Mehr Proben sind wohl unnötig.

³⁾ Die Ideen von Graetz über die Tendenz *des Predigers* hängen eng zusammen mit seiner Auffassung von dem Buche überhaupt, welche deshalb hier mitgeteilt wird, obwohl einige Unterteile davon erst später (§ 105 N. 5) geprüft werden sollen. Nach Graetz ist Koheleth Herodes der Große und das also genannte Buch geschrieben c. 8 v. Chr. während der Gefangenschaft seines Sohnes Alexander, worauf sich Kap. IV, 13—16 bezieht (l. c. S. 12—15). Koheleth klagt wiederholt über Könige und ihre Mißregierung. Das will sagen: der Autor läßt ihn eine Satire auf seine eigene Regierung vortragen. Er durfte das nicht allzu deutlich thun; daher das Abrupte der Darlegung und die Dunkelheit einzelner Aussprüche (S. 15—18). Unter Herodes paßt ausnehmend gut des Verfassers Lebensanschauung und seine Bekämpfung derjenigen von anderen Leuten. Er polemisiert nämlich gegen diejenigen, welche sich das Leben verbitterten durch Zorn und Entrüstung über die Dinge, die sie erfuhren; welche sich dem gesellschaftlichen Verkehr und seinen Genüssen entzogen; welche von keiner Versöhnung mit Zeitumständen wissen wollten; m. a. W. gegen die strenger Pharisäer, Anhänger von Sjammai und die Essäer (S. 18—27). Dieselbe Tendenz hat seine Bekämpfung des Unsterblichkeitsglaubens (S. 27—31).

Um dem Pessimismus seiner Zeitgenossen entgegenzutreten, beweist er, daß das Elend, über das man sich beklagt, nicht neu, daß es unabänderlich, daß es von Gott gesandt sei, daß es dem Menschen überhaupt fehle an einer Einsicht in die Ursachen und in den Zusammenhang der Dinge, so daß es ihm durchaus nicht zieme, das Bestehende zu bemäkeln (S. 31—33). Die Ermunterung zum Lebensgenuß hängt damit unmittelbar zusammen; der Glaube an eine Vergeltung (auf Erden) kollidiert damit nicht (S. 33—37). So konnte ein Schüler Hillel's in jenen Tagen das Leben auffassen.

Wir haben es hier nur zu thun mit der behaupteten anti-pessimistischen Tendenz unseres Buches. In direktem Widerspruch zu ihr steht Kap. VII, 1—6. Graetz meint denn auch, daß die dort zusammengestellten Sprüche die Meinung des Autors nicht ausdrücken, im Gegenteil in Vs. 6 *b* („auch dies ist Eitelkeit“) von ihm verworfen werden. Allein das ist unrichtig: Vs. 5 und 6 *a* verwirft er sicherlich nicht, und daß auch die anderen, düster klingenden Sprüche in seinem Geiste sind, kann u. a. Kap. IV, 2 f. lehren. Im allgemeinen ist es Verkenntung des Geistes und der Stimmung des Autors, ihn als einen lebenslustigen Optimisten zu schildern. Er ist im Gegenteil sehr traurig gestimmt und empfiehlt die Lebensfreude, nicht weil sein Herz fröhlich gestimmt ist, sondern weil man wohl daran thut, das Leid der Erde, woran doch nichts zu ändern ist, nicht zu schwer aufzufassen und wenn möglich, wenigstens eine Zeit lang, zu vergessen. Aber siehe ferner *ThT.* XVII, 131—135, wo diese Bedenken genauer auseinandergesetzt sind.

Indessen liegen der gewöhnlichen Auffassung von der Tendenz des Buches Hypothesen zu Grunde, welche nicht von allen anerkannt sind und darum noch besonders geprüft werden müssen. Daß nämlich *der Prediger* ein einziges Ganzes ist und — abgesehen von den zahlreichen Textkorruptionen — wenigstens ungefähr in der Form vor uns liegt, in welche der Verfasser das Buch gebracht hat, wird von manchen, aber aus verschiedenen Gründen und in mehr als einer Hinsicht, geleugnet. Ihre Meinungen werden hier unten geordnet und beurteilt.

1) Das Buch — so wird behauptet — ist voll von sich widersprechenden Aussprüchen und kann keineswegs als der Ausdruck ein und derselben Überzeugung betrachtet werden. Demgemäß nimmt man an, entweder daß mehr als eine Person redend eingeführt wird, und daß also der Autor selbst nicht beabsichtigt hat, eine einheitliche Anschauung von der Wirklichkeit vorzutragen, sondern die Entscheidung über die auseinandergehenden Auffassungen seinen Lesern überläßt⁴⁾;

oder daß das Buch entstanden ist aus der Zusammenschmelzung voneinander widersprechenden Darlegungen, welche noch deutlich erkennbar sind und aus ihrer gegenwärtigen Verbindung gelöst werden können⁵⁾.

Es gelingt indessen nicht, entweder die Rollen zwischen den verschiedenen Sprechern zu verteilen oder die behaupteten ursprünglichen Beweisführungen auf solche Weise wiederherzustellen, daß

billige Wünsche befriedigt werden. Kein Wunder, denn die Widersprüche, von deren Bestehen beide Hypothesen ausgehen, sind nicht wirklich vorhanden oder lagen unaufgelöst in dem Geiste des Verfassers ⁶⁾.

⁴⁾ So einige frühere Ausleger, aufgezählt durch Knobel (S. 49 ff.), u. a. Herder (*Briefe, das Studium der Theol. betr.* XI) und Eichhorn in den ersten Ausgaben seiner *Einl. in das A. T.*

⁵⁾ Vgl. auch hierüber Knobel (S. 52 ff.). In Holland ist diese Hypothese vorgetragen und ausgearbeitet worden von Mr. P. A. S. van Limburg Brouwer (*De Tijdspiegel* 1870, I, 283—302). Derselbe unterscheidet zwei Beweisführungen, den einen eines vollkommenen Skeptikers, den andern eines gemüthlichen Moralisten. Zu dem ersteren rechnet er Kap. I, 2a, 2b—11, 14 f., 17 f.; II, 1 f., 4—8, 11, 12a, 14b—16; VI, 8; II, 17—23; III, 9; IV, 4, 6; V, 9 f., 14—16; VI, 3b—5; 14b—16; VI, 8; II, 17—23; III, 9; IV, 4, 6; V, 9 f., 14—16; VI, 3b—5; VII, 8a, 1b; III, 16; IV, 1—3; VII, 15; VIII, 10; IX, 11, 14 f.; VIII, 14; IX, 2, 3a; VII, 23 f.; VIII, 17b, 1a; VII, 27, 28a; XII, 8. Diese Stücke wurden von einem Redaktor aus ihrem Zusammenhang gelöst und in die zweite Beweisführung eingeschaltet, zu dem der Rest des Buches gehört.

⁶⁾ Mit Recht bemerkt Knobel, daß der Autor, wenn er einen Dialog hätte liefern wollen, die Sprecher genannt und einem jeden derselben seinen Anteil würde angewiesen haben. Bei dem Fehlen einer solchen Anweisung müßte die Rollenverteilung aus dem Inhalt und dem gegenseitigen Verhältnis der Abschnitte so deutlich hervortreten, daß sie ohne weiteres von dem Leser wahrgenommen werden könnte. Allein dies ist so wenig der Fall, daß hinsichtlich der Personen und der ihnen anzuweisenden Verse jeder Ausleger seine eigenen Vermutungen vorträgt und Eichhorn zum Schluß (*Einl.* ⁴ V, 267 ff.) die „zwei Stimmen“ zurücknahm und ersetzte durch die Unterscheidung voneinander abwechselnden „Räsonnement“ und „Sprüchen“, welche von seiner früheren Auffassung wesentlich abweicht. — Die Hypothese von van Limburg Brouwer ist widerlegt in meinem *GvJ.* II, 376—381.

Das oben ausgesprochene Urteil über die Widersprüche selbst kann nur in einem durchgehenden Kommentar gerechtfertigt werden. Auf einzelne und zwar auf diejenigen, welche am meisten den Schein für sich haben, komme ich bei der Behandlung der Nachschrift und der damit verwandten Texte zurück (N. 9—20).

2) Nahe damit verwandt ist die Behauptung, daß die Aufeinanderfolge und der Zusammenhang der Gedanken in *dem Prediger* so viel zu wünschen übrig lassen, daß das Buch unmöglich in der gegenwärtigen Form aus des Verfassers Händen hervorgegangen sein kann. Die ursprüngliche Handschrift muß durch einen unglücklichen Zufall in Unordnung geraten sein, läßt sich aber noch durch eine Reihe von Vermutungen rekonstruieren.

Diese Vermutungen sind indessen sehr gewagt, überdies aber unnötig: der Mangel an Zusammenhang ist lange nicht so groß, wie man behauptet, und in jedem Falle zu partiell, um eine so gewaltige Umstellung zu rechtfertigen⁷⁾.

⁷⁾ Umbreit meinte in seinen ersten Schriften über *den Prediger* Kap. I—X nicht anders als durch eine Reihe von Umstellungen in Ordnung bringen zu können; später ist er selbst davon zurückgekommen. Wir haben es also jetzt nur mit Bickel zu thun. Die ursprüngliche Handschrift enthielt seiner Ansicht nach das Buch in dieser Form: Kap. I, 2—II, 12; V, 9—VI, 7; III, 9—IV, 8; II, 12—III, 8; VIII, 6—IX, 3; VIII, 15; IX, 11—X, 1; VI, 8—VII, 22, 20; IV, 9—V, 8; X, 16—XI, 6, 5; VII, 23—VIII, 5a; X, 2—15, 14b; IX, 3—10; XI, 7—XII, 8. Man muß es bei ihm selbst in den S. 168 citierten Schriften nachlesen, wie durch eine Aufeinanderfolge von Unglücksfällen — welche, wie man sieht, nur den Anfang und den Schluß des Buches unangetastet liefs — aus dem Original der gegenwärtige *Prediger* entstanden ist: die Blätter des 2. und 3. Viertels lösten sich und wurden durcheinander gewürfelt u. s. w. Der Scharfsinn, von welchem die hypothetische Geschichte der „Unfallhandschrift“ zeugt, ist bewundernswert, aber das daraus gewonnene Resultat schwerlich für jemanden anders annehmbar als für den, der sie entworfen hat. Abgesehen von den Bedenken, welchen die Form und die Einrichtung der in Rede stehenden Handschrift unterliegen, darf es so gut wie undenkbar genannt werden, daß 1) alle oben genannten Unfälle zusammengetroffen sind, und 2) ihrem vereinigten Wirken ein Buch wie *der Prediger* zu danken ist. Ferner ergibt sich sofort bei der Vergleichung der überlieferten Redaktion mit derjenigen von Bickel, 1) daß jene wiederholt verlassen, nicht weil sie wirklich Anstoß gab, sondern weil die Hypothese es mit sich brachte, daß sie nicht ursprünglich sein konnte, 2) daß diese entweder ähnliche Bedenken hervorruft wie jene und dann allein bestehen kann, wenn sie mit Sanftmut beurteilt wird, welche — man muß es anerkennen — auch für die gewöhnliche Redaktion in Anspruch genommen werden muß. Der Verfasser hat die Absicht, daß er Koheleth aussprechen läßt (Kap. I, 13), vollführt und „alles, was geschieht unter dem Himmel“, untersucht und dem nachspürt und auf Veranlassung davon seine eigenen Beobachtungen und die anderer vorträgt. Ist es zu verwundern, daß diese „böse Bemühung“ ihn hin und wieder überwältigte und in die Ordnung seiner Gedanken Verwirrung gebracht? Dazu kam noch, daß er sich bemühte, „elegante Worte zu finden“ (Kap. XII, 10), und sie in sein Buch aufnahm, manchmal ohne sich viel um den Zusammenhang zu bekümmern. Wenn irgendwo, so müssen bei der Beurteilung seiner Schrift vom Gesichtspunkt der Logik mäßige Forderungen gestellt werden.

3) Von weniger eingreifender Art ist die Behauptung, daß der Text *des Predigers* hie und da in Unordnung geraten sei und durch Versetzung einzelner Verse in Ordnung gebracht werden müsse. Indessen sind die Vorschläge dieser Art, sowohl die von van der Palm, wie die von Graetz, teils gar nicht nötig, teils nicht so deutlich, daß sie

unsere Zustimmung erlangen könnten. Die Stellen, auf die sie sich beziehen, obwohl logisch nicht tadellos, sind doch zu erklären und deshalb so zu lassen, wie sie sind⁸⁾.

⁸⁾ Van der Palm (l. c. p. 76 sqq.) sah vor allem Bedenken in dem Abschnitt Kap. IV, 13—V, 6. Der Zusammenhang zwischen IV, 13 f. und 15 f. ist mangelhaft, letztere Verse schliessen sich dagegen sehr gut an IV, 12 an; man setze deshalb Vs. 13 f. zwischen Kap. IX, 16 und 17. Kap. IV, 17—V, 6 stehen an ganz verkehrter Stelle und müssen hinter Kap. X gesetzt werden. In seiner Bibelübersetzung kommt v. d. P. auf seine Ansicht bezüglich Kap. IV, 13—16 nicht zurück, sondern beharrt bei seinem Urteil über Kap. IV, 17—V, 6.

Graetz (l. c. S. 40 ff.) verbindet Kap. VII, 11 f. mit V, 8—11; setzt Kap. V, 7 zwischen VII, 9 f. und 13 f., ebenso Kap. VII, 19 zwischen IX, 16 f. und 18; verbindet endlich Kap. X, 4 mit VIII, 5 f. Ferner vermutet er, daß hinter Kap. VIII, 6; IX, 12; X, 10; 12—15 das eine oder andere ausgefallen ist, ohne bestimmen zu dürfen, was oder wieviel.

Das Urteil über diese Vorschläge bleibt dem Leser überlassen. Sie scheinen absolut unannehmbar zu sein, während manche (z. B. diejenigen van der Palms betreffend Kap. IV, 13 f.) offenbar auf Mißverständnis beruhen. Die Behauptung, daß nach Kap. VIII, 6 u. s. w. ein oder mehrere Verse fehlen, überschreitet m. E. die Befugnis des Auslegers hinsichtlich eines Buches, wie *der Prediger* ist.

4) Natürlicher und einfacher als die bisher erwogenen Behauptungen ist die Ansicht, daß einzelne Aussprüche des Koheleth den ältesten Lesern Anstoß gegeben haben, und daß sie versucht haben, diesen zu beseitigen, sei es durch Abänderung des Textes, sei es dadurch, daß man das eine und das andere hinzufügte. Diese Vermutung hat bereits im vorigen Jahrhundert dazu geführt, die Echtheit der Nachschrift⁹⁾, Kap. XII, 9—14, zu bestreiten, und hat sich später ausgedehnt auf Kap. III, 17; VII, 5; VIII, 12 f.; XI, 9b; XII, 1b, 7b, Verse, welche teils interpoliert, teils umgearbeitet sein sollen¹⁰⁾. Mit der Kritik dieser Behauptungen sind eigenartige Schwierigkeiten verbunden: das Urteil darüber hängt größtenteils von der Auffassung der Tendenz des Buches ab, die ihrerseits eine Modifizierung erfahren muß, je nachdem die Nachschrift und die genannten Verse für ursprünglich oder nicht ursprünglich gehalten werden. Die Entscheidung muß ausgehen von dem Studium der Nachschrift, deren Sinn zwar hie und da ungewiß bleibt, die aber doch im allgemeinen vollkommen verständlich ist¹¹⁾ und um ihres Umfanges willen eine genügende Zahl von Vergleichungspunkten mit dem Buche selbst bietet.

Zu allererst muß festgestellt werden, worüber der Autor von Kap. XII, 9—14 handelt, und was er über den Gegenstand sagt. Im

Gegensatz zu der gewöhnlichen Ansicht der Bekämpfer wie auch der Verteidiger der Echtheit, die dahin geht, daß diese Verse *den Prediger* betreffen und Einsicht in sein Vorhaben gewähren, hat Nachmann Krochmal die Hypothese aufgestellt, daß Vs. 11, 12 Bezug haben auf die Kethubîm und hinter unser Buch gesetzt sind, weil dieses das letzte in einer Sammlung dieser Schriften war. Graetz und Renan haben diese Hypothese übernommen, aber zugleich erweitert, so daß sie auch Vs. 13, 14 oder sogar Vs. 9—14 überhaupt den Sammlern des dritten Teiles des Kanons des A. T. zuerkennen¹²⁾. Dem kann indessen nicht zugestimmt werden: Vs. 9, 10 müssen sich wohl auf *den Prediger* beziehen; Vs. 11, 12 sind, mit dem Buche in Verbindung gebracht, leicht verständlich, dagegen, als Unterschrift der Kethubîm betrachtet, wenigstens befremdend; Vs. 13, 14 endlich zeigen, woher sie auch stammen mögen, eine zu große Übereinstimmung mit unserem Buche, als daß sie davon losgelöst werden könnten¹³⁾. Bei der Untersuchung nach dem Ursprung der Nachschrift muß daher auch jetzt noch ausgegangen werden von der Voraussetzung, daß sie ausschließlich zum *Prediger* gehört und darüber allein handelt¹⁴⁾.

Die Nachschrift, aufgefaßt als Mitteilung des Autors des Buches über die Person, welche er redend eingeführt hatte, über Koheleth, seine Verdienste und die Tendenz seiner Ermahnungen, ist völlig verständlich und in keiner Hinsicht anstößig¹⁵⁾. Ist sie dagegen nicht von der Hand des Verfassers, so bleibt unerklärt, 1) was den Epilogist bewogen haben mag, nicht nur die eigentliche Tendenz des Buches hervortreten zu lassen (Vs. 13, 14), sondern auch in betreff Koheleths die Bemerkungen zu machen, welche sich Vs. 9—11 finden; 2) was er mit der Warnung (Vs. 12) vor dem Machen und Studieren vieler Bücher beabsichtigt; 3) warum er, obwohl auf einem anderen Standpunkt als der Verfasser stehend, das Endresultat in Ermahnungen ausdrückt (Vs. 13, 14), welche formell und materiell mit dem Buche selbst völlig übereinstimmen; 4) wie er dazu gekommen ist, seinem Anhang die Spruchform zu geben, anstatt einfach zu sagen, was er den Lesern des Buches meinte mitteilen zu müssen. Diese Bedenken sind natürlich ebensoviel Beweise für die Authentie des Epilogs¹⁶⁾. Wie die Sprache dem nicht widerspricht¹⁷⁾, so verbietet uns auch die Tendenz des Buches keineswegs, diese anzuerkennen. Wir sind nämlich nicht berechtigt, die Ermahnung in Vs. 13 in erhabenerem Sinne aufzufassen, als diesen die Worte selbst ausdrücken, oder Vs. 14 von einem zukünftigen Gericht jenseits des Grabes zu verstehen. An und

für sich sind die in diesen beiden Versen ausgedrückten Gedanken dem Autor nicht fremd, wie besonders aus Kap. II, 24; III, 13; IV, 17; V, 6; VIII, 2, 12 f.; IX, 7 und aus Kap. III, 17; V, 5, 7; VIII, 8 d; XI, 9 hervorgehen dürfte. Dafs er sie am Schlufs seines Buches noch einmal und zwar mit mehr Nachdruck wiederholt, erklärt sich deutlich: ebendieselbe Furcht vor dem Allmächtigen, welche ihm im Lauf seiner Untersuchungen immer aufs neue die Bedachtsamkeit empfohlen hatte, überwältigt ihn gleichsam, nun da er im Begriff steht, von seinem Buche zu scheiden und es zu veröffentlichen, und giebt ihm selbst eine ernste Warnung vor dem Mißbrauch seiner Grundregel (Kap. II, 24 und ll. pp.) in die Feder. Er konnte dieselbe mit Freimut niederschreiben, ohne sich selbst zu widersprechen, nachdem er, beherrscht von der religiösen Tradition seines Volkes, diese Grundregel selbst nicht in epikuristischem Sinne vorgetragen hatte, auch wenn es uns so schiene, als wenn seine Auffassung von der Wirklichkeit ohne weiteres dazu hätte führen müssen¹⁸⁾.

In Verbindung hiermit erregt es unser Interesse, dafs diejenigen, welche die Echtheit der Nachschrift bekämpfen, sich genötigt gesehen haben, ihre Kritik allmählich weiter auszudehnen, so dafs jetzt nicht nur Kap. XI, 9 b; XII, 1 a, 7 b, sondern auch Kap. III, 17; VII, 5; VIII, 12 f., wenigstens in ihrer gegenwärtigen Form, dem Autor des Buches abgesprochen werden. Nur bei Kap. XII, 1 a findet die Verwerfung eine Stütze in dem Zusammenhang der Rede¹⁹⁾. Die übrigen Verse werden gestrichen, weil sie im Widerspruch zu der Tendenz des Ganzen stehen. In der That kann zugegeben werden, dafs die Beweisführung nach Beseitigung dieser Verse — und noch einiger anderer — an Einheit und Konsequenz gewinnen würde. Allein dieses Resultat würde nicht nur zu teuer erkaufte sein, sondern auch mit gröfserem Rechte ein Rätsel genannt werden können als das Buch *der Prediger*, wie es jetzt vor uns liegt²⁰⁾.

⁹⁾ Der Zweifel an der Echtheit des Epilogs wurde zuerst geäußert von Doederlein (*Scholia in V. T. libros poet.* p. 187; *Salomos Prediger übers.* S. 161 f.). In seine Fufstapfen traten u. a. Schmidt (*Salomos Prediger* S. 95, 203 f.); Bertholdt (*Einkl.* S. 2250 ff.); Umbreit (*Coh. scept.* S. 94; *Koheleths Seelenkampf* S. 90); Knobel (l. c. S. 361 ff.). Ihren Bedenken gegenüber wurde die Echtheit behauptet u. a. von v. d. Palm, de Wette, Herzfeld, Ewald, welch letzterer im Jahre 1851 (*Jahrb. der bibl. Wissenschaft* III, 121—124) die Erwartung aussprach: „Man wird hoffentlich in alle Zukunft nie wieder an der Echtheit desselben zweifeln.“ Im Gegenteil hat aber in den letzten Jahren die Zahl der Bekämpfer stark zugenommen. Aufser den in N. 12 genannten Autoren kommen vor allem in Betracht van Gilse (*Godg.*

Bijdr. 1855 S. 871); de Jong (l. c. S. 142 ff.; *N. Jaarb. voor wetenschap. Theol.* VI, 351—365); M. Schwalb (*Revue de Théol.* 3^e Série II, 157. „Il suffit de n'être pas théologien et d'avoir un peu de tact littéraire, pour sentir d'abord que notre auteur n'a pas écrit lui-même ces lignes“); Reufs (*Gesch.* ² S. 575); Cheyne (*Job and Salomon* p. 234); Bickel; Smend.

¹⁰) Betreffe Kap. XI, 9b; XII, 1a, 7b ist diese Behauptung zuerst ausgesprochen worden von S. D. Luzzatto in *Ozar Nechmad* IV (mir nur aus Anführungen bekannt); dann von Geiger in seiner *Chronik und Koheleth* (Jüd. Zeitschr., 1862, I, 146—160). Ihnen stimmte Nöldecke bei (*Alttest. Lit.* S. 176). Obengenannten Stellen sind von Bickel noch Kap. III, 17; VII, 5; VIII, 12 f. hinzugefügt worden, mit dem Smend und, was Kap. III, 17 betrifft, auch Cheyne (l. c. p. 239) sich vereinigten.

¹¹) Allgemein wird anerkannt, daß der Epilog mehr als eine Schwierigkeit bietet; auch die Reinheit des Textes ist nicht über jedes Bedenken erhaben. Vgl. außer den Commentaren Cheyne (l. c. p. 231—235). Man ist uneinig betreffe יוֹתֵר שׁ (Vs. 9); כְּתוּב (Vs. 10); בְּעֵלֵי אִסְפוֹת, יֵעָה und der ganzen Wortfolge in Vs. 11; über יוֹתֵר מִהֶמָּה (Vs. 12); נִשְׁמַע [part. niph. oder 1. Person Plur. Imperf. Kal?] und כָּל-הָאָדָם (Vs. 13). Um alle Ungewißheit betreffe meiner Auffassung zu beseitigen, gebe ich hier eine Probe meiner Übersetzung und daneben diejenige de Jongs (*Jaarb.* S. 351), an welche die meinige so eng wie möglich sich anschließt; die Rechtfertigung meiner Abweichungen unterbleibt hier, sofern sie nicht in N. 12 ff. eine Stelle findet.

Pred. XII, 9—14.

(Vs. 9) Übrig ist, daß Koheleth ein Weiser war; ferner lehrte er das Volk Wissenschaft, und erwägend und untersuchend stellte er in Ordnung.

(Vs. 10) Koheleth versuchte wohlgefällige Worte zu finden und aufgeschrieben sind sie recht, Worte von Wahrheit.

(Vs. 11) Die Worte der Weisen sind wie die Stacheln und wie Nägel sind eingetrieben die Sammler: sie sind gegeben von ein und demselben Hirten.

(Vs. 12) Und ferner, mein Sohn, laß dich durch dieses ermahnen: unendlich viele Bücher zu machen und viel Studium ist Ermüdung des Fleisches.

(Vs. 13) Zum Schluß: es ist alles gehört: fürchte Gott und halte seine Gebote, denn dies ist das Ganze des Menschen;

(Vs. 14) denn alles Werk wird Gott ins Gericht bringen über alles, was verborgen ist, es sei Gut oder Böse.

Übersetzung von Dr. de Jong
(in deutscher Übertragung).

(Vs. 9) Und außerdem, daß der Prediger ein Weiser war, lehrte er noch das Volk Wissenschaft und stellte erwägend und untersuchend viele Sprüche in Ordnung.

(Vs. 10) Der Prediger suchte gefällige Worte zu finden, und er schrieb Wahrheit, Worte der Treue.

(Vs. 11) Die Worte der Weisen werden wie Stacheln und Nägel eingetrieben; die Leute der Versammlung sind gegeben von einem einigen Hirten.

(Vs. 12) Und außerdem, mein Sohn, sei gewarnt: viel Bücher zu machen ist ohne Ende, und viel Studium ist Ermüdung des Fleisches.

(Vs. 13) Zum Schluß laßt uns vernehmen, was alles ist: fürchte Gott und halte seine Gebote, denn dies ist das Ganze des Menschen;

(Vs. 14) denn alles Werk wird Gott in das Gericht bringen, welches über all das Verborgene, es sei gut oder böse, geschehen wird.

¹²⁾ Krochmal trug seine Ansicht in *More Neboche ha-Zeman* XI, 8 p. 43, 104 vor. Es ist mir nicht klar, ob er nur Vs. 11 f, oder auch Vs. 11—14 den Sammlern der Kethubîm zuschreibt; er motiviert sein Urteil nur in betreff Vs. 11 f. Anders Graetz (l. c. S. 47—51). Nach seiner Meinung ist Vs. 9 f. eine Apologie *des Predigers*, welche von den genannten Sammlern eingeschaltet worden ist, und handeln diese in Vs. 11—14 über die Kethubîm im allgemeinen; auch, wie ausdrücklich gesagt wird, in Vs. 13 f., welche nicht als Zusammenfassung der von Koheleth vorgetragenen Lehre betrachtet werden können. Renan (p. 73—76) findet keine Gründe, Vs. 9 f. dem Autor abzusprechen; in betreff von Vs. 11 f. stimmt er Krochmal und Graetz bei; auch Vs. 13 f. will er sich auf die Kethubîm beziehen lassen, obwohl er anerkennt, daß sie sehr stark einem — beruhigenden und mildernden, in jedem Falle also unechten — *Résumé des Predigers* gleichen.

¹³⁾ Vgl. Cheyne l. c. p. 233—235; *Th.T.* XVII, 122—126. Bezüglich Vs. 9 f. kann ich auf N. 14 verweisen, wo die Echtheit dieser Verse dargethan wird. Aber auch diejenigen, welche diese Verse für ein jüngeres Anhängsel halten, können nicht leugnen, daß sie über *den Prediger* handeln. Aber dann bezieht sich auch Vs. 11 darauf. „Die Worte von Weisen“ können nicht ganz und gar andere sein als „die Sprüche“ von Vs. 9, die „zierlichen Worte“ von Vs. 10. „Die Sammler“ weisen zurück auf Koheleth, welcher (Vs. 10) „zierliche Worte zu finden suchte“. In Vs. 12 muß מְרִיבָהּ Bezug haben auf die kurz zuvor genannten, von Koheleth gesammelten „Worte von Weisen“. Die Warnung vor der Vielschreiberei und der Klage: „viel Studium — nach Graetz: viel Lesen — ist Ermüdung des Fleisches“, sind ganz in dem Geiste des Autors (N. 15), aber höchst sonderbar, wenn sie den Sammlern des Canons zuerkannt werden, welche doch sicherlich bei dem Aufnehmen und Verwerfen von Schriften nicht zu allererst an die Zahl der Bücher und an die Ermüdung der Leser gedacht haben. Über Vs. 13 f. siehe unten N. 15 i. f. Ihr Zusammenhang mit *dem Prediger* ist, wenn man ihren Ursprung außer Betracht läßt, unverkennbar: sie sind geschrieben entweder von dem Autor selbst oder im Blick auf sein Buch, um mit Regeln, die daraus entnommen sind, das Verkehrte darin zu bekämpfen. Mit den Kethubîm haben sie nichts zu thun.

¹⁴⁾ Von diesem Standpunkt aus bringt z. B. de Jong gegen die Nachschrift folgende Bedenken vor. Mit Kap. XII, 8 kehrt der Verfasser zu dem Punkte zurück, von dem er ausgegangen war (Kap. I, 2); mit diesem Verse ist sein Buch zu Ende, was weiter folgt, ist mehr als überflüssig und schwächt den Eindruck der vorhergehenden Darlegung ab. In Vs. 9 f. ist die Rede nicht von Salomo, sondern von dem Autor des *Predigers*; daraus folgt, daß dieser selbst diese Verse nicht geschrieben haben kann, denn dann würde er mit eigener Hand die von ihm gewählte Einkleidung zerstört und allen gezeigt haben, daß er ein anderer war als Salomo. Nicht weniger deutlich geht dies auch aus Vs. 13 f. hervor: unmöglich konnte der Prediger das „Fürchte Gott und halte seine Gebote“ als „des Menschen Ganzes“ hinstellen, denn in dem Buche selbst kommt er immer wieder darauf zurück, daß der Genuß des Guten des Lebens das einzige ist, was dem Menschen übrig bleibt, und wonach er streben muß; ermahnt er daneben auch zur Achtung vor Gott und zum Gehorsam gegen seine Gebote, so stellt er doch nirgends dies letztere als die Haupt-

sache hin wie der Epilog in Vs. 13. Nicht weniger steht Vs. 14 mit dem Geist und der Tendenz *des Predigers* in Widerspruch: solch ein Gericht, wie es hier gelehrt wird, erwartet Koheleth nirgends. Zu dem allen nehme man noch, daß die Sprache des Epilogs sich von der des Buches unterscheidet. — Auf die Frage, wie wir uns die Entstehung der Nachschrift zu denken haben, antwortet de Jong (*Jaarb.* S. 363), daß darin ein späterer Leser, nachdem er das Buch untersucht hatte, sich über die Person des Verfassers ausspricht. Ohne zu entscheiden, ob dieser Salomo sei oder nicht, „schildert er ihn in unbestimmten Ausdrücken als Weisen, Volkslehrer, Dichter schöner Sprüche, dessen Worten er deshalb Wahrheit und Kraft zuerkannte, weil er in ihm einen der vielen Weisen sah, welche, wie verschieden sie auch sein mögen, doch alle von Gott, ihrem gemeinschaftlichen Haupte gegeben sind. Hegte er also Achtung vor dem Autor, so war ihm doch eins nicht entgangen. All das Untersuchen, all das Studieren *des Predigers* hatte ihn zu Resultaten geführt, welche unserm Leser gefährlich erschienen für den religiösen Glauben; daher kommt es, daß er, ohne jedoch diesen Argwohn zu äußern, sich's nicht versagen kann, vor all dem Forschen und Studieren zu warnen und dazu zu ermuntern, lieber das eine Notwendige, die Furcht Gottes zu beherzigen, welche auch der Verfasser empfiehlt, und die ohne Zweifel des Menschen Ganzes ist“. Durch diese Nachschrift vermehrt, wurde das Buch unter die heiligen Schriften aufgenommen, teils weil man ihm einen Salomonischen Ursprung zuschrieb, teils weil Kap. XII, 13 lehrte, worauf alles hinauslief.

¹⁵⁾ Über die Sprache des Epilogs wird in N. 17, über Vs. 13 f. in dem Verlauf des Paragraphen und in N. 18 gehandelt. Hier versuche ich die Frage zu beantworten, was der Epilog, als echt betrachtet, überhaupt bedeutet und was den Autor bewogen hat, denselben seinem Werke beizufügen. Daß nämlich die eigentliche Darlegung mit Kap. XII, 8 zu Ende ist, muß den Gegnern der Authentie von Vs. 9—14 vollkommen zugegeben werden. Dies geht nicht nur aus Vs. 8, vgl. mit Kap. I, 2, und den parallelen Stellen (§ 103 N. 5), hervor, sondern auch aus Vs. 9 selbst, der sich deutlich als die Ankündigung einer Nachschrift (רִיבִּיּוֹן) erweist. Allein es bedarf keines Beweises, daß dieser epilogische Charakter von Vs. 9—14 an und für sich nichts gegen die Echtheit dieser Verse beweist. Es stand dem Autor natürlich frei, bevor er von seinen Lesern Abschied nahm, sie noch mit einigen Worten anzureden. Daß dies sonst im A. Testament nicht geschieht, wird man zwar nicht als Bedenken gelten lassen wollen: finden wir darin denn auch ein zweites Buch wie den *Prediger*? Und — angenommen, daß wir ein solches fänden — würde dann noch der Autor verpflichtet gewesen sein, solch eine Nachschrift zu liefern? Gleichwie der Verfasser des 3. Evangeliums und der Apostelgeschichte sich erlaubte, mit einer Vorrede zu beginnen (*Luc.* I, 1—4; *Act.* I, 1 ff.), von welcher Art wir sonst im N. Testament keine finden, so konnte auch der Autor des *Predigers* es für passend halten, seiner Darlegung einen Epilog beizufügen. Aber forschen wir einmal nach, was ihn dazu bewogen haben mag.

Der Verfasser hielt es für gut, seine eigenen Ideen und Anschauungen einem anderen, nämlich Salomo, in den Mund zu legen. War es ihm dabei zu thun, seiner Überzeugung auf diese Weise zu einem besseren Eingang zu verhelfen? Sicherlich war das nicht seine Hauptabsicht; er suchte nicht eine

Schule zu bilden oder Proselyten zu machen; dafür ist er zu sehr Skeptiker und seiner Sache zu wenig sicher; er ist ein ganz anderer Mann als z. B. der Verfasser des Buches *Daniel* oder von *Jer. L, LI*. Vielmehr wird er deshalb Salomo redend eingeführt haben, weil ihm niemand geeigneter zu sein schien, über die weltlichen Dinge und ihren Wert oder Unwert seine Erfahrungen und Ideen mitzuteilen: wer war weiser als Salomo? wer hatte bessere Gelegenheit gehabt, die Welt und alles, was sie bot, kennen zu lernen? Daß der Autor hauptsächlich aus diesen Gründen die Einkleidung wählte, geht deutlich hervor aus Kap. I, 12 ff., II, I ff., wo er Salomo ganz ausdrücklich über das, was ihm persönlich eigen war, reden läßt. Im weiteren Verlauf läßt er ihn mehr allgemein-menschliche Beobachtungen machen und aussprechen, aber dies konnte Salomo ebenso gut wie jeder andere, während nur er allein sagen konnte, was ihm a. a. O. zugeschrieben wird. Ist dies richtig, so steht es fest, 1) daß der Verfasser sich mit vollkommenem Bewußtsein der litterarischen Fiktion bedient hat; 2) daß er durchaus kein Interesse daran hat, den Leser dadurch auf eine falsche Spur zu bringen: er kann sie natürlich nicht zerbrechen — denn das würde in Widerspruch mit der nun einmal gewählten Form stehen; aber er braucht sie auch nicht ängstlich zu verbergen, denn es ist nichts vorhanden, was ihn dazu drängt. Nun, mit diesem Verhältnis des Autors zu der von ihm angenommenen Einkleidung stimmt der Epilog völlig überein. Der Autor spricht über Koheleth, ebenso wie er Kap. I, 2; VII, 27; XII, 8 (in der Formel: *sagte* Koheleth) gethan hatte: stehen diese Stellen mit der gewählten Form nicht in Widerspruch, so auch nicht die 3. Person in Kap. XII, 9 f. Zwar wird hier ausführlicher über ihn gehandelt, aber es war hier auch gerade der Ort, das zu thun. Der Verfasser hat nämlich Koheleth von seinen Erfahrungen Zeugnis ablegen lassen, ihn so zu sagen bei den Lesern eingeführt und diese geraume Zeit durch ihn unterhalten lassen; bevor er ihn vom Schauplatz abtreten läßt, will er noch das eine und andere sagen über die Person, aus dessen Munde seine Leser nun soviel gehört hatten. „Noch etwas!“ — so können wir seine Worte umschreiben — „die Person, welche zu euch gesprochen hat, war ein Weiser, und nicht allein das, er unterwies das Volk und sammelte viele Sprüche.“ Dies gilt Salomo, dem (vermutlichen) Autor des Sprüchebuches. Nun geht der Verfasser über zu Salomo-Koheleth, der Person, welche er in seinem Buche hatte auftreten lassen: er giebt an, was Koheleth in der nach ihm genannten Schrift zu thun unternommen hat (Vs. 10a), und bezeugt, daß ihm das auch gelungen ist (Vs. 10b). Wie er bereits in Vs. 9 Salomo, dem Autor der *Sprüche*, nicht so sehr das Verfertigen, als vielmehr das Aussuchen und das Sammeln von Sprüchen zugeschrieben hatte, so läßt er auch in Vs. 10 Koheleth mehr als Sammler, denn als Schöpfer seiner „zierlichen Worte“ auftreten (בִּקֵּשׁ . . . לְמִצָּא). Ganz in Übereinstimmung mit dieser Anschauung von der Arbeit der Gnomiker, handelt er in Vs. 11 zuerst von „den Worten der Weisen“, dann von „den Sammlern“ (nämlich: dieser Worte), und bezeugt, daß beide ein und dieselbe Tendenz, aber auch ein und denselben Ursprung haben (רֵעָה אֶחָד). Der Gang dieser Gedanken ist ganz natürlich und regelmäfsig. Aber auch das weitere schließt sich ungezwungen an. Haben diese durch befugte Sammler zusammengestellten Weisen-Worte so grofse Kraft und solchen Wert, so bleibt

dem Verfasser nichts anderes übrig, als den Leser — welchen er nach Gewohnheit der Weisen mit „mein Sohn“ anredet — zu ermahnen, aus diesen Worten Nutzen zu ziehen; „laß dich“ — so sagt er — „aus diesem unterrichten“; wozu dient, während das Gute dir zum Gebrauch angeboten wird, das Verfertigen und das Studieren unendlich vieler Bücher? Es ist ja nichts als Ermüdung des Fleisches? Daß diese letztere Bemerkung mit dem Geist und dem Stil des Autors des Buches vollständig übereinstimmt, fällt in die Augen: wir hören daraus den Mann, der gewohnt ist, die mit dieser oder jener Arbeit verbundenen Beschwerden wenigstens nicht zu leicht zu nehmen und jedesmal zu fragen: was nützt es? Vgl. besonders Kap. I, 18. — Nach dieser Ermahnung beeilt sich der Verfasser zum Schlusse zu kommen; von dieser Eile zeugt die erste Hälfte von Vs. 13: „zum Schluß; es ist alles (oder: alles was Koheleth dir zu sagen hatte, ist) gehört.“ Was er „zum Schluß“ noch auszusprechen wünscht, geht aus der 2. Hälfte desselben Verses hervor: „fürchte Gott und halte seine Gebote.“ Daran werden zwei Motive geknüpft, oder besser: der erste Beweggrund („denn dies ist das Ganze des Menschen“) wird in seiner Art motiviert („denn alles Werk wird Gott bringen in das Gericht über alles, was verborgen ist, es sei gut, es sei böse“). Auf die Ermahnungen und ihre Beweggründe kommen wir in N. 18 zurück. Daß sie einen würdigen und passenden Schluß bilden, muß auch von denen, welche ihre Echtheit nicht annehmen können, anerkannt werden.

¹⁶⁾ Zur Erläuterung dieser Bedenken wider die Annahme der Unechtheit diene das Folgende. 1) Der Epilogist spricht in Vs. 9 über Koheleth: wen meint er damit? Nach de Jong: den Verfasser des also genannten Buches, dessen Identität mit *Salomo* er in Zweifel zieht, aber hier unentschieden läßt. Wir halten diese Auffassung für sehr unwahrscheinlich: Koheleth ist ein Beiname des *Salomo* (Kap. I, 1, 2, 12; VII, 27; XII, 8) und wird als solcher noch in dem unmittelbar vorhergehenden Verse (Kap. XII, 8) gebraucht; der Epilogist handelte also wenigstens höchst sonderbar, wenn er diesen Namen gebrauchte, um den Autor des Buches zu bezeichnen; auch seine Reserve bezüglich dessen Identität mit Salomo ist fremdartig. Es ist wahr (*Jaarb. voor wetensch. Theol.* S. 363), daß „die Gelehrten früherer und späterer Zeit von Koheleth sprechen, ohne dabei an Salomo zu denken“, und daß das Recht, den Verfasser unseres Buches so zu nennen, ihnen von niemandem bestritten wird. Aber dies geschieht, nachdem Koheleth die Überschrift und also der Eigenname des Buches geworden ist, und steht also nicht auf einer Stufe mit dem, was der Epilogist — in dessen Zeit *der Prediger* noch absonderlich vorhanden war — gethan haben soll. Aber wir gehen darauf nicht ein und nehmen einmal an, daß Koheleth in Vs. 9 f. so gebraucht wird. Was bedeutet es denn, daß betreffs seiner Person versichert wird: „er war ein Weiser; er lehrte ferner das Volk; überlegend und erwägend stellte er viele Sprüche in Ordnung“? Nach de Jong (vgl. N. 14) giebt der Epilogist hier den Gesichtspunkt an, aus welchem er den Verfasser betrachtet und beurteilt wissen will. Dies läßt sich hören und würde angehen, wenn er nur „ein Weiser“ genannt würde. Aber es steht dabei, daß er das Volk Wissenschaft lehrte und (NB.!) viele Sprüche in Ordnung stellte. Das kann man doch wahrlich nicht auf die hie und da in dem *Prediger* zerstreuten Sprüche anwenden! Bezüglich des Buches kann bezeugt

werden (Vs. 11), daß es „schöne Worte“ enthält, aber wer kann darin eine Sprüchesammlung erblicken? Unmöglich kann der Epilogist eines ihm unbekannten Verfassers einfach behauptet haben, daß er solch eine Sammlung „vieler Sprüche“ gefertigt habe. Immer kommen wir auf die oben gegebene Erklärung zurück: Koheleth in Vs. 9 ist Salomo, der Autor des Sprüchebuches. Aber damit fällt auch jeder Grund fort, Vs. 9 einem der späteren Leser *des Predigers* zuzuerkennen. — Aus Vs. 10 kann, an und für sich betrachtet, nichts bezüglich des Autors gefolgert werden: man kann darin ein Zeugnis des Epilogisten über den Verfasser sehen; allein mit mindestens ebenso großem Rechte eine Erklärung des Verfassers bezüglich des von ihm aufgeführten Sprechers; für die letztere Auffassung spricht sehr klar die im 1. und 2. Gliede gemachte Unterscheidung zwischen Koheleth („er sucht wohlgefällige Worte zu finden“) und demjenigen, welcher Koheleths Worte aufgezeichnet hat („aufgeschrieben sind sie richtig, Worte der Wahrheit“). So führt auch Vs. 11, an und für sich betrachtet, zu keiner Entscheidung. Steht es aber fest, daß Vs. 9 nicht von einem der Leser herrühren kann, und daß Vs. 9—11 in den Mund des Verfassers ausnehmend gut passen, so ist damit unser erstes Bedenken gegen die Leugnung der Echtheit gerechtfertigt. — 2) Nach dem Epilogisten, wie die Gegner der Authentie ihn darstellen, war der Inhalt des *Predigers* bedenklich. Und dieser selbige Epilogist soll dann dazu ermahnt haben, sich aus diesen in dem genannten Buche zusammengestellten Worten unterrichten zu lassen? und diese Ermahnung durch das in Vs. 12b angegebene Motiv bekräftigt haben? Es soll ihm dabei gelungen sein, sich so ganz in die Seele des Verfassers zu versetzen, von dem er sich ja unterscheidet, daß er (siehe oben!) ganz in dessen Stil sich ausdrückt? Wenn man der Übersetzung de Jongs (siehe oben S. 178) folgt, so wird dieses Bedenken teilweise aufgehoben, aber zugleich tritt ein anderes an seine Stelle: was bewegt den Epilogisten, von „vielen Büchern“ zu sprechen, während es ihm nur um dieses eine Buch und um den bedächtigen Gebrauch desselben zu thun ist? — 3) Von der materiellen Übereinstimmung sprechen wir in N. 18, was die Worte betrifft, mit אֶת־הָאֱלֹהִים וְיָאָה Vs. 13 vgl. Kap. V, 6b (ganz gleichlautend); mit אֶת־מִצְוֹתָיו שְׁמֹר Vs. 13, Kap. IV, 17; VIII, 2, 5 (wo indessen die Mehrzahl מִצְוֹת nicht vorkommt); mit יָבֵא בְּמִשְׁכָּת Vs. 14, Kap. XI, 9 nahezu gleichlautend). Auch dies verdient Beachtung, daß der Autor des Epilogs das Wort מִעֲשֶׂה gebraucht (vgl. Kap. II, 17; III, 11, 17; IV, 3, 4 u. s. w., u. s. w.) Vs. 14 und Gott הָאֱלֹהִים nennt (vgl. § 105), nicht Jahwe. Aber siehe ferner N. 17. — 4) Wir überlassen dieses Bedenken dem eigenen Urteil der Leser. Uns erscheint Vs. 9—14 als etwas ganz anderes denn eine beruhigende Nachschrift eines besorgten Lesers. Dazu sind diese Verse viel zu künstlich, zu gnomisch, und bewegt ihr Verfasser sich zu leicht und ungezwungen. Man achte insbesondere auf den schönen Vs. 11, aber auch auf Vs. 12 und auf Vs. 9 und 10.

¹⁷⁾ Unzweifelhaft enthält der Epilog einige Worte, welche anderwärts in dem *Prediger* nicht vorkommen. Es sind sogar ziemlich viele. Die hauptsächlichsten sind: אֶתֶן (Vs. 9); אֵם . . . וְאֵם (Vs. 14); אֶמֶת (Vs. 10); בְּנִי (Vs. 12); בְּעֵלִי אֶסְפֹּת (Vs. 11; Zusammenstellungen mit בַּעַל kommen vor Kap. X, 11 f.; das Wort allein außerdem noch Kap. V, 10, 12; VII, 12; VIII, 8); לְמִצְאָה seq. בִּקְשׁ (Vs. 10; einzeln kommen beide Zeitwörter sonst

in dem Buche vor); דָּרְבֹן (Vs. 11); יִקָּר (Vs. 9); יִגִּיעַת בְּשָׁר (Vs. 12; wohl יִגִּעַ, Kap. I, 8 und יִנָּע, Kap. X, 15; auch בְּשָׁר, z. B. Kap. V, 5; XI, 10 u. s. w.); יִשָּׁר (Vs. 10); יִתָּר (Vs. 9, 12; sonst, Kap. II, 15; VI, 8, 11; VII, 11 16 dasselbe Wort, aber etwas anders gebraucht); כָּל-הָאָדָם (Vs. 14; wenigstens in dem Sinn, welcher hier durch den Zusammenhang gefordert wird); כָּתוּב (Vs. 10); לִהְיוֹת (Vs. 12); לִמָּד (Vs. 9); מִשָּׁל (Vs. 9); נָטַע (Vs. 11, nämlich in dem Sinn von *eintreiben*, *einschlagen*); מִשְׁמֵרוֹת (oder "מס", Vs. 11); סִפָּר (Vs. 12); נָעַלָם (Vs. 14); רָצָה (Vs. 11). Es fragt sich nur, welche Beweiskraft dieser Liste zugeschrieben werden muß. Der Epilog behandelt einen ganz andern Gegenstand als das Buch selbst und muß deshalb andere Worte gebrauchen. Wirklich sind, wie ein einfacher Einblick in unsere Liste lehrt, fast die allermeisten Worte derartig, daß sie, um die Meinung des Verfassers auszudrücken, hier zwar stehen mußten, aber auch anderwärts nicht vorkommen konnten; das fällt nicht am wenigsten bei Worten wie כָּתוּב, לִמָּד, מִשָּׁל u. s. w. deutlich in die Augen. Ich habe nicht finden können, daß ein einziger Ausdruck, der in dem Buche selbst vorkommt, in der Nachschrift durch einen anderen von gleicher Bedeutung ersetzt ist. Auch fehlt der Verschiedenheit gegenüber nicht die Übereinstimmung im Sprachgebrauch. Aufser den in N. 16 gegen Ende beigebrachten Proben kommen in Betracht: דְּבָרֵי הַחֲכָמִים (Vs. 11; vgl. IX, 17); זֶהָ im Niphal (Vs. 12 vgl. IV, 13); הִפָּקַע (Vs. 10, vgl. V, 3; XII, 1); יֵאֵין גִּלְיָן (Vs. 12 vgl. IV, 8, 16); הִרְיָה (Vs. 9, 12 vgl. I, 16; II, 7; V, 6 u. s. w. u. s. w.); הִתְקַן (Vs. 9 vgl. VII, 13 und die species Kal, Kap. I, 15). Daß ferner ganz alltägliche Wörter wie הָחָכְם, יָדַעַת, עָם u. s. w. sowohl in der Nachschrift, wie auch in dem Buche gebraucht werden, versteht sich von selbst, thut aber nichts zur Sache. Auf die Frage, ob die Sprache etwas zum Vor- oder Nachteil der Echtheit entscheidet, muß verneinend geantwortet werden. Es ist zwar nicht wahrscheinlich, aber doch denkbar, daß ein anderer sich den Sprachgebrauch des *Predigers* so sehr angeeignet hat, daß er Vs. 9–14 in ihrer gegenwärtigen Form hat schreiben können. Aber man hat gewiß kein Recht, aus der Sprache der Nachschrift auf einen Autor, der von dem des Buches verschieden ist, zu schließen.

¹⁸⁾ Zwei Auffassungen des Epilogs sind in dieser Verteidigung seiner Authentie ausdrücklich verworfen, nämlich 1) diejenige, nach welcher in Vs. 13 f. die Hauptsumme der Lehre des Autors vorgetragen sein soll; 2) diejenige, welche der Ermahnung „fürchte Gott und halte seine Gebote“ und dem Beweggrunde: „denn alles Werk wird Gott bringen in das Gericht u. s. w.“ — eine Bedeutung zuschreibt, welche durch die Worte selbst nicht gefordert wird und sie darum unnötigerweise in Widerspruch zu dem Inhalt des Buches selbst setzt. Warum wir ebensowenig der ersten wie der zweiten Auffassung zustimmen, muß hier noch kurz angegeben werden.

1) Die Worte כִּי-יִהְיֶה כָּל-הָאָדָם werden von Hitzig übersetzt: *ja, dies soll jeder Mensch*, und ähnlich in der niederländischen staatlichen Übersetzung. Aber man muß anderen Auslegern u. a. auch de Jong darin Recht geben, daß die also angenommene Ellipse hart, ja ohne Beispiel ist. Wenn כָּל-הָאָדָם auch sonst in dem *Prediger* „alle Menschen“ bedeutet (Kap. V, 18; VII, 2), so übersetzen wir hier doch ohne Bedenken: *das All des Menschen* oder *des Menschen All*. Es fragt sich nur, was der Verfasser damit sagen will. Giebt er also

zu erkennen, daß die Furcht Gottes und das Halten seiner Gebote des Menschen höchste oder sogar einzige Seligkeit ist, das einzig Notwendige, das einzige, worauf es für ihn ankommt, und worum er sich zu kümmern hat? Wäre das so, dann würde ohne weiteres zugegeben werden müssen, daß der Prediger diese Worte nicht geschrieben habe. Aber so ist es nicht. Dies geht schon aus Vs. 14 in Verbindung mit Vs. 13 hervor: hätte der Verfasser bezweckt, in Vs. 13 „das einzig Notwendige“ anzugeben, so würde er seine Ermahnung nicht so dringend empfohlen haben durch die Motivierung: „denn alles Werk wird Gott bringen in das Gericht u. s. w.“ Solch ein Hinweis auf das Gericht ist vor allem geeignet, den Menschen vorsichtig oder sogar ängstlich zu machen, aber sie paßt nicht als Beweggrund zu einer Ermunterung, das einzig Notwendige zu beherzigen. Der 14. Vers beweist, daß in Vs. 13 etwas Unentbehrliches, eine durchaus nötige Ermahnung ausgesprochen ist, verbietet uns aber, in dem 13. Verse die Hauptsumme der Unterweisung des Verfassers zu sehen. Schlagen wir nun das Buch selbst auf, so zeigt sich uns, daß Koheleth zwar jedesmal die uns bekannte Grundregel vorträgt, aber während er das thut, fast ebenso oft auf Furcht vor Gott dringt; auf Behutsamkeit, auf das Vermeiden der Sünde u. s. w., ja zuweilen geradezu sagt, daß dies eine *conditio sine qua non* ist, der Lebensfreude, die er für das Höchste hält, theilhaftig werden zu können und zu genießen. Man ziehe zu Rate die erste Reihe der oben in dem Text des Paragraphen angegebenen Stellen und *Godg. Bijdr.* 1862 bl. 341 vv. Wir beschränken uns hier auf einen einzelnen Ausspruch, Kap. VIII, 12b, 13, wie ihn de Jong übersetzt hat (deutsche Übertragung): „Obwohl ich auch weiß, daß es den Gottesfürchtigen, die sein Angesicht fürchten, gut gehen wird, daß es aber nicht gut gehen wird dem Schlechten, und er seine Tage nicht verlängern wird, daß er wie der Schatten ist, der Gottes Angesicht nicht fürchtet (vielleicht richtiger: und er seine Tage nicht verlängern wird ebensowenig wie der Schatten, weil er sich vor Gottes Angesicht nicht fürchtet). Nun beachte man aber wohl, was der Verfasser hier sagt, nämlich: denen, welche Gott fürchten (dieselbe Formel wie Kap. XII, 13), geht es gut; dem Sünder (רָשָׁע) geht es schlecht, weil er sich vor Gott nicht fürchtet. Wenn dem so ist — und der Verfasser spricht es als seine eigene religiöse Überzeugung aus — was konnte ihn dann hindern, nicht nur auf die Furcht Gottes und das Halten seiner Gebote zu dringen — dies thut er bekanntlich auch anderwärts — sondern auch dies und jenes als durchaus unentbehrlich, als das, wovon für den Menschen alles abhängt, anzuempfehlen? Des Menschen Glück — es wird nicht geleugnet — besteht nach dem *Prediger* in der Lebensfreude, deren Genuß er wiederholt empfiehlt; aber um das Glück zu finden und zu behalten, ist die Furcht Gottes eine *sine qua non*; ist der Autor dann nicht verpflichtet, darauf hinzuweisen? ist es nicht ganz natürlich, daß er mit solch einer Warnung endigt? Wie vollkommen diese Auffassung von Vs. 13 mit dem so eng verbundenen 14. Verse übereinstimmt, fällt zu deutlich in die Augen, als daß es noch bewiesen werden müßte.

2) Was die Ermahnung „fürchte Gott und halte seine Gebote“ bedeutet, erhellt unseres Erachtens aus den beigebrachten Parallelstellen, insbesondere aus Kap. V, 6; VIII, 12 f. (wo אֱלֹהִים abwechselt mit "מִלִּפְנֵי א"). Wir sind durchaus nicht berechtigt, statt „fürchten“ zu setzen: „lieb haben“,

„anhangen“ oder etwas derartiges. Vielmehr steht bei dem Verfasser die Idee der vorsichtigen, wenn nicht sklavischen Unterwerfung im Vordergrund. — In Vs. 14 liest man vom Glauben an ein zukünftiges Gericht. Aber mit welchem Recht? Wird hier denn nicht, wenn auch mit anderen Worten, dasselbe gesagt wie in Kap. III, 17 („den Gerechten und den Ungerechten wird Gott richten, denn eine Zeit für jede Sache und (NB.!) über jede That hat er festgesetzt“; nach de Jong, welcher mit Recht יָשֹׁפֶת statt יָשֹׁפֶת liest) — wo doch nach dem richtigen Urteil der meisten Ausleger von dem Gerichte, welches Gott hier auf Erden halten wird, die Rede ist. Siehe auch Kap. XI, 9 und die übrigen Stellen der zweiten Reihe.

¹⁹⁾ Zu Kap. XII, 1a vgl. die Kommentare, u. a. de Jong l. c. S. 126 ff. Aus Vs. 1b ff. geht hervor, daß in Vs. 1a die Jugend erwähnt sein muß, aber anstatt „gedenke deines Schöpfers“ erwarten wir etwas anderes: „genieße das Leben“, oder etwas derartiges, worauf folgen kann: „bevor die bösen Tage kommen u. s. w.“ Hier scheint also in der That der Text geändert worden zu sein, und zwar aus dogmatischen Gründen. Aber hinsichtlich der übrigen Verse findet die Vermutung keine Stütze durch den Zusammenhang. Kap. III, 17 ist ganz im Stil des *Predigers* geschrieben; trostreich ist der darin ausgesprochene Gedanke nicht, denn die von Gott für das Gericht bestimmte Zeit ist dem Menschen unbekannt, und unterdessen ist derselbe Zeuge von mancherlei Unrecht (Vs. 16). — Wie Kap. VII, 5 Anstoß geben kann, verstehe ich nicht: der Autor gesteht ja auch sonst den Wert der Weisheit gegenüber der Thorheit zu? — Kap. VIII, 12 f., eigentlich: 12b, 13 enthalten, was Koheleth als religiöser Mensch annehmen muß, deshalb auch nicht leugnen dürfte, aber durch die Erfahrung nicht bestätigt sieht (Vs. 10 f., 14); der Widerspruch ist der Gegensatz von Glaube und Erfahrung, welcher durch das ganze Buch sich hinzieht. — Die Ermahnung: „und bedenke, daß Gott dich um das alles in das Gericht führen [zur Verantwortung rufen] wird“, Kap. XI, 9b, welcher zwischen die Aufforderungen, das Leben zu genießen, eingeschoben ist, steht damit durchaus nicht in Widerspruch; vgl. die ll. pp. (§ 103 N. 6) und VII, 17, 18b. — Kap. XII, 7b würde dann unmittelbar vor Vs. 8 nicht passen, wenn darin ein zukünftiges Leben bei Gott gelehrt würde. Allein das Gegenteil ist wahr. Die von Gott gegebene *ruah* ist wie die Bildung des Menschen aus dem Staub (Vs. 7a) *Gen.* II, 7 entnommen; kehrt diese *ruah* zu Gott zurück, so hört der Mensch auf zu existieren (*Ps.* CIV, 29). Nichts hinderte den Verfasser, hierauf sein „Alles ist Eitelkeit!“ folgen zu lassen.

Bei diesem Urteil über die bekämpften Stellen, mochte ich dieselben bei der Untersuchung nach der Echtheit der Nachschrift nicht unbenutzt lassen. Man wird indessen bemerkt haben, daß sie dabei niemals allein citiert sind, und deshalb die Beschuldigung, daß die eine Stelle mittelst der anderen verteidigt würde, ungerechtfertigt sein dürfte.

²⁰⁾ Vgl. N. 19. Als Welt- und Lebensanschauung würde die Denkweise des Verfassers ohne Zweifel gewinnen, wenn wir ihm die bestrittenen Stellen absprächen und sie einem gemüthlichen Korrektor auf Rechnung setzten. Wir würden dann z. B. Kap. V, 6b; VIII, 2b, 8c beifügen können. Aber dabei würde dann unberücksichtigt bleiben, daß der Autor uns verbietet, ihn von diesem Gesichtspunkte aus zu beurteilen. Der Gedanke an Gott läßt

ihn keinen Augenblick los: Elohim oder Haelohim wird 39 mal in seiner Darlegung genannt. Können wir uns dann über den Einfluß wundern, den der Gottesglaube ausübt, wenn nicht gerade auf seine Schilderung der Wirklichkeit, so doch auf die Ermahnungen, die er daran anknüpft? Ist es nicht vielmehr höchst natürlich, daß es einem jüdischen Verfasser nicht gelingt, sich von der Macht der religiösen Überlieferung loszumachen? Sein סוף דבר (Kap. XII, 13 f.) ist weniger befremdend wie הכל הכל (Kap. XII, 8) als Schlußwort sein würde.

§ 105. Das Alter des Predigers.

Die litterarische Form des *Predigers* hat Anlaß dazu gegeben, daß Juden und Christen das Buch viele Jahrhunderte hintereinander dem Salomo zuschrieben¹⁾. Noch in unsern Tagen ist die Behauptung, daß er der Autor ist, von einigen verteidigt worden²⁾. Sie ist indessen mit dem Inhalt und der Gestalt des Buches so völlig unvereinbar, daß sie kaum auf Widerlegung Anspruch machen kann³⁾. Die Frage, ob der genannte Autor beabsichtigt hat, sein Buch als eine Schrift Salomos durchgehen zu lassen, muß verneinend beantwortet werden: in diesem Falle würde er vermutlich die Einkleidung — welche Salomo redend einführt — mit größerer Sorgfalt innegehalten und jedenfalls nicht in der Nachschrift, Kap. XII, 9—14, sich selbst so deutlich von Koheleth—Salomo unterschieden haben⁴⁾. Übrigens ist es wohl der Autor des Buches, welcher diese Form gewählt hat: die Behauptung von Graetz, daß die Identifizierung Koheleths mit Salomo, Kap. I, 1, nicht von ihm, sondern von einem Interpolator herrühren soll, ist durchaus zu verwerfen, ebenso wie die Hypothese, deren Ergebnis sie ist, daß vielmehr Herodes der Große durch den Namen Koheleth bezeichnet wird⁵⁾.

¹⁾ Hugo de Groot gebührt die Ehre, den späteren Ursprung des Buches entdeckt und ausgesprochen zu haben. Siehe seine Anmerkungen zu dem Titel des Buches und zu Kap. VII, 27; XII, 11, wo er auf Grund der Sprache, welche mit *Esra*, *Nehemia* und *Chronika* übereinstimmt, die Meinung vorträgt, daß es *sub Salomonis regis, tanquam poenitentiâ ducti, nomine* geschrieben sei. In Kap. VII, 27 findet er eine Anspielung auf das von Salomos Frauen angerichtete Böse; der „eine Hirte“, Kap. XII, 11, ist seines Erachtens *Serubbabel*.

²⁾ Renan, *Hist. génér. des langues sémit.*², p. 130 s, setzte *Koheleth* mit *Job* und dem *Hohenlied* in das Jahrhundert des Salomo, ist aber später von dieser Ansicht zurückgekommen. Zu den jüngsten Verteidigern des Salomonischen Ursprungs gehören Hahn, Boehl, Friedländer, in den hier oben S. 164 erwähnten Schriften, und W. T. Bullock in *Speakers Commentary* Vol. IV, 619—625. Lesenswert ist der Nachweis von Hahn

(l. c. S. 7—18), daß die konservative Kritik, wenn sie ihrer gewöhnlichen Methode treu bleiben will, das Buch dem Salomo weiter zuerkennen muß.

³⁾ Demgemäß werde nur eben berührt: 1) daß schon der Name Koheleth, wie man ihn auch erklären mag (§ 103 N. 2) mit Salomos Autorschaft unvereinbar ist; 2) daß Koheleth Kap. I, 12; VII, 15 als ein König spricht, der zur Geschichte gehört, und sich Kap. I, 16; II, 7, 9 mit seinen Vorgängern zu Jerusalem vergleicht in Ausdrücken, welche auch der jüngere Autor nicht hätte gebrauchen dürfen, die er aber selbst sicherlich nicht gebraucht haben kann; 3) daß der in *dem Prediger* vorausgesetzte historische Zustand in keiner Hinsicht dem des Salomonischen Jahrhunderts gleicht, während überdies die Klagen über Mißregierung und Ungerechtigkeit (Kap. III, 16; V, 1; V, 7; X, 5—7 u. s. w.) am allerwenigsten in den Mund des Königs passen, dessen Pflicht es gewesen sein würde, diesen Mißbräuchen ein Ende zu machen; 4) daß die Sprache des Buches uns nötigt, es nach dem babylonischen Exil, und zwar geraume Zeit darnach, zu setzen. Hierauf und auf die Denkweise des Verfassers, welche am wenigsten im 10. Jahrhundert an ihrem richtigen Platze ist, kommen wir alsbald zurück (N. 9 sub 1).

⁴⁾ Die Frage, ob *der Prediger* als eine Schrift Salomos erscheinen will, ist besonders wichtig für diejenigen, deren Entscheidung über den Autor des Buches abhängt von der Beantwortung dieser Frage, weil sie kein *pseudepigraphum* unter den Büchern des A. T. zulassen können. Thatsache ist, daß der Verfasser den Salomo redend einführt (Kap. I, 1 „die Worte K.s u. s. w.; I, 2; VII, 27; XII, 8 „sagte K.“) und ihm seine eigenen — des Verfassers — Bemerkungen, Überlegungen, Ermahnungen in den Mund legt. Bis Kap. XII, 8 unterscheidet er sich selbst auf keinerlei Weise von der Person des Sprechers. Er ist demnach nicht unschuldig an dem uralten Mißverständnis, daß *der Prediger* eine salomonische Schrift ist. Das will aber nicht sagen, daß er den Leser auf eine falsche Fährte zu führen beabsichtigte. Er bedient sich nur mit großer Freiheit einer litterarischen Form, welche er, und mit Recht, zur Erreichung seines Zielpunktes für geeignet hält. Daß wir seinen Plan nicht anders auffassen dürfen, geht m. E. aus den zwei Thatsachen hervor, auf welche in dem Text des Paragraphen hingewiesen wurde, und welche bereits in einer anderen Verbindung näher beleuchtet worden sind (§ 104 N. 15).

⁵⁾ Die Auffassung von Graetz ist bereits § 104 N. 3 mitgeteilt und, sofern sie die Tendenz des Buches betrifft, abgewiesen worden. Die Identifizierung von Koheleth — nach seiner Meinung „ein Spitzname“, wogegen siehe § 103 N. 2 — mit Herodes beruht vor allem auf Kap. IV, 13—16. Allein diesen Abschnitt erklärt er offenbar unrichtig, wie *ThT.* XVII, 128—130 nachgewiesen worden ist. Insonderheit ist es nicht angängig, Vs. 24 mit ihm also zu übersetzen: „denn aus dem Gefängnishause wird (jener) zu regieren herauskommen, denn in seiner Regierung ist (dieser) unglücklich geworden.“ Auch in Kap. X, 16 f. ist keine Anspielung auf Herodes zu finden; auch wenn man נֶזֶר durch „Sklave“ übersetzt, erhellt doch aus Vs. 17, daß in Vs. 16 eine allgemeine Sentenz ausgesprochen wird. Die übrigen Texte, in welchen von Königen oder Herrschern die Rede ist (Kap. V, 8; VIII, 2, 4; IX, 14; X, 20; — X, 4; — II, 19; VIII, 9; X, 5) enthalten nichts, was uns an Herodes denken lassen kann. Aber auch Kap. I, 12—18; II, 1 ff., wo K. seine Lebenserfahrungen

mitteilt, sind weit entfernt davon, die Ansicht von Graetz zu unterstützen, ja widersprechen sogar direkt seiner Hypothese. In I, 12—18 weist alles auf Salomo, in II ff. zeugen für ihn und wider Herodes Vs. 3 (וְלִבִּי נִהְיָ בְּחִכְמָה), 9b, 13. Graetz hat also kein Recht, zu behaupten, daß der Autor Koheleth eine Satyre auf seine eigene Regierung vortragen lasse. Im Gegenteil, im Anfang des Buches, wo die Einkleidung am besten innegehalten wird, spricht er als Salomo, und wo im Verlauf über Unrecht und Mißregierung geklagt wird, da steht Koheleth im Hintergrund, und giebt der Verfasser seine eigenen Erfahrungen wieder. Dazu kommt nun noch ein anderes Bedenken, welches m. E. wohl das schwerwiegendste ist. Auch nach Graetz wird in dem *Prediger* eine bestimmte Lebensanschauung vorgetragen und diejenige anderer, Zeitgenossen des Verfassers, bestritten. Aber wem überträgt der Autor diese zwiefache Aufgabe? Keinem anderen als Koheleth, d. h. Herodes, dem „alten und unvernünftigen Könige, der keine Ermahnungen mehr anzuhören weiß“ (Kap. IV, 13)! Es ist unbegreiflich, wie Graetz selbst hiervor nicht zurückgeschreckt ist. Das *corollarium* seiner Auffassung, daß Kap. I, 1 von den Sammlern der Kethubim hinzugefügt sei, wofür übrigens nichts sich geltend machen läßt, ist nun von selbst hinfällig.

An dem palästinensischen und nachexilischen Ursprung des *Predigers* wird jetzt fast nicht mehr gezweifelt⁶⁾. Für seine Entstehung schon im 5. Jahrhundert spricht nichts Besonderes; dieselbe wird denn auch nur angenommen in Verbindung mit jetzt veralteten Ideen über den Abschluß des Canons der heiligen Schriften durch Esra oder kurz nach demselben; Inhalt und Form des Buches sprechen dagegen⁷⁾. Aber auch für die Plazierung des *Predigers* ungefähr in die Mitte des 4. Jahrhunderts werden keine Beweise von irgend welcher Bedeutung angeführt⁸⁾. Vielmehr nötigt uns alles, bis zu der griechischen Zeit hinabzusteigen, sowohl die Sprache als auch die Denkweise des Verfassers und der unmittelbare Einfluß der griechischen Philosophie, deren Spuren sie an sich trägt⁹⁾. Vergebens hat man versucht, aus diesen oder jenen Aussprüchen des Verfassers zu schließen, welche historischen Thatsachen hinter ihm liegen oder von ihm erlebt worden sind¹⁰⁾. Infolgedessen läßt sich der Zeitpunkt, in welchem er schrieb, schwerlich bestimmen. Für das Jahr 200 oder dessen Nähe sprechen indessen schwerwiegende Erwägungen¹¹⁾. Die Regierung des Alexander Jannai (105—79 v. Chr.), der ebenfalls in Betracht kommt und den Charakter der Sprache sogar noch besser rechtfertigen würde, ist aus anderen Gründen weniger annehmbar¹²⁾. Die Zeit des Herodes (39—4 v. Chr.) wird durch die Geschichte des Canons des A. Testaments zwar nicht völlig ausgeschlossen, läßt sich aber doch kaum damit vereinigen. Was Graetz für diese Datierung anführt, hängt meistens eng zusammen mit seiner Auffassung des Buches überhaupt, welche, wie sich bereits

gezeigt hat, unhaltbar ist¹³). Wir müssen darum, nachdem wir alles erwogen haben, bei c. 200 v. Chr. stehen bleiben¹⁴).

⁶) Seitdem man eingesehen hat, daß Salomo der Autor nicht sein kann, haben zuerst einige das Buch vor das Exil gestellt, Nachtigal z. B. zwischen Salomo und Jeremia, Paulus Schmidt und Jahn zwischen Manasse und Zedekia. Zur Zeit wird indessen der vorexilische Ursprung ausschließlich durch diejenigen verteidigt, welche das Buch dem Salomo zuerkennen. Nichts ist natürlicher als dies. Wenn der Charakter der Sprache und die Denkweise des Verfassers etwas beweisen, dann doch dies, daß sie in die nachexilische Zeit hineingehören. Siehe die folgenden Anmerkungen. — Für Palästina als Wohnplatz des Autors sprechen außer der Sprache, deren er sich bedient, die Anspielungen auf den jerusalemischen Tempel und Kultus, Kap. IV, 17—V, 6; auch V, 7, wo *המדינה* offenbar Judäa bezeichnet. Seine Aussprüche über Könige und Herrscher (N. 5) stehen hiermit nicht im Widerspruch. Vgl. N. 10.

⁷) Für diese Zeitbestimmung erklärten sich u. a. Keil und Hävernicks *Einl.* III, 458 ff. und *Einl.* § 130; Hengstenberg (l. c. S. 9—14). Dieser schreibt: „Über die Zeit des Xerxes und Artaxerxes hinabzugehen, verbietet der Umstand, daß in dieser Zeit die Sammlung der canonischen Bücher geschlossen wurde, und daß kein Buch oder Bruchteil derselben erweislich über diese Zeit hinausgeht“ (S. 9). Wir haben uns bereits vom Gegenteil überzeugt und brauchen uns darum bei den Erwägungen, auf Grund deren er diese Zeitbestimmung empfiehlt, nicht aufzuhalten. Sie sind alle ebenso hinfällig wie die erste, die Übereinstimmung zwischen Kap. V, 5 und *Mal.* II, 7, welche, wenn sie einmal etwas bestimmen soll, dazu führt, den *Prediger* weit hinter Maleachi zu setzen, als der durch diesen ausdrücklich motivierte Titel von dem Priester bereits in den Gebrauch aufgenommen war. Siehe ferner N. 9.

⁸) Die Verteidiger dieser Zeitbestimmung sind sehr zahlreich, sofern wir dieselbe nur etwas weit nehmen und den Anfang der griechischen Periode nicht ausschließen. Man sehe u. a. Rosenmüller (*Scholia in V. T.*); de Wette; Knobel; Ewald; Bruch (l. c. S. 243); Oehler (*Grundzüge* u. s. w.) Burger; Herzfeld; Ginsburg; Elster; Vaihinger; de Jong; Hooykaas (l. c. bl. 251 v.); Davidson (*Introd.* II, 361 f.); Schwalb (l. c. p. 158); Castelli; Delitzsch; Nowack (l. c. S. 189 ff., schwankt zwischen dem 4. und dem 5. Jahrhundert v. Chr.); Volck. Die genannten Gelehrten berufen sich zunächst auf den traurigen und verworrenen Zustand Palästinas, welcher in dem *Prediger* durchgängig vorausgesetzt wird, u. a. Kap. III, 16; IV, 1; V, 7; VII, 15; VIII, 9, 14; — X, 6 f., 16 ff., 20; einige derselben sehen in Kap. VIII, 8c eine Anspielung auf den unter der persischen Herrschaft gebotenen Kriegsdienst; in Kap. X, 20 auf das damalige Spionagesystem. Hierunter befindet sich aber nichts, was auf die persische Zeit beschränkt blieb und nicht ebenso gut in dem 3. Jahrhundert oder noch später in Palästina vorgekommen sein kann. So ist es denn auch andererseits das Nichtvorhandensein griechischer Bestandteile, sowohl in der Sprache, wie in der Denkweise des Autors, worauf besonders der Nachdruck gelegt wird. Müßte das zugegeben werden, so würde in der That die persische oder die allererste griechische Zeit die Wahrscheinlichkeit für sich haben. Aber wenn nicht? Wenn vielmehr

das Zünglein der Wage zur Anerkennung von einem gewissen griechischen Einfluss sich neigt — siehe N. 9 sub 1 und 3 —, so müssen wir weiter heruntergehen bis zu einem Zeitpunkte, an dem die mächtige Wirkung des griechischen Geistes sich auch in Palästina geltend gemacht hatte. Auch das Sprachargument überhaupt, auf das man sich mit Recht denjenigen gegenüber beruft, welche dem *Prediger* ein noch höheres Alter zuschreiben, duldet es nicht, daß wir bei c. 350 v. Chr. stehen bleiben. Siehe wiederum N. 9 sub 1).

⁹⁾ Es wird hier hingewiesen:

1) Auf die Sprache des Buches. Ihre Eigentümlichkeiten sowohl in grammatischer, als auch in lexikaler Hinsicht werden in jedem Kommentar angegeben und brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Die vollständigste Liste ist die von Delitzsch (l. c. S. 197—208), womit man das Glossarium von Graetz (l. c. S. 185—200) vergleichen kann. Wenn man diese Liste vor sich hat, sieht man alsbald, daß *der Prediger* eine Anzahl von Wörtern enthält, welche entweder nur noch in den jüngsten Büchern des A. T. (*Chron.*, *Esra*, *Nehem.*, *Esth.*, *Dan.*) oder selbst da noch nicht, sondern erst in dem Neuhebräischen der Misjna vorkommen. Damit stimmt des Verfassers Grammatik überein. Die echt-hebräische Wortverbindung ist ihm fremd geworden; *imperf.* mit *vav relat.* gebraucht er nur ein paarmal; sehr häufig dagegen die verkürzte Form des *relativum* und besonders damit gebildete Zusammensetzungen wie *שגם, על-דברת-שלא, מִשׁ, מִה־שׁ, כֵּשׁ, כֹּל-עֲמַת שׁ, כֹּלֵשׁ, בִּשְׁל אֲשֶׁר, בִּשְׁכֹּכֶר*. Wenn wir alles zusammenfassen wollen, werden wir mit Ewald (*DAB.* ² II, 268 f.) sagen müssen: „Ja diese Schrift weicht sogar weiter als jedes andere Stück im A. T. von der althebräischen Sprache ab, so daß man leicht versucht werden könnte zu glauben, sie sei auch *die allerspätste im A. T.*“ Ewald glaubt sich vor dieser Folgerung hüten zu müssen und bemerkt nicht mit Unrecht, daß die Sprachausartung keinen regelmäßigen Verlauf nimmt und sehr wohl eine jüngere Schrift in geringerem Maße als eine andere älteren Datums berühren kann. Aber dann muß natürlich anderswoher sich ergeben, daß diese andere Schrift in der That älter ist — *der Prediger* z. B. älter, und zwar fast zwei Jahrhunderte älter als *Daniel*. An und für sich ist dies höchst unwahrscheinlich. Auf die Sprache kommend, müssen wir *den Prediger* so spät wie möglich setzen und zum wenigsten nicht vor die griechische Periode.

Die Frage, ob die Sprache unseres Buches Gräcismen enthält, wird in verschiedenem Sinne beantwortet; bejahend u. a. von Zirkel (*Unters. über den Prediger, mit philos. u. krit. Bemerkungen*, Würzburg 1792), Hitzig, Graetz, Tyler, Plumptre; verneinend von den in N. 8 genannten Auslegern und von Menzel (l. c. siehe S. 164). Offenbar oder unwidersprechlich sind die Gräcismen sicherlich nicht. Aber das war auch *a priori* nicht oder kaum zu erwarten. Der Verfasser mußte, um nicht unverständlich zu werden, die hebräischen Worte gebrauchen in demselben Sinne wie seine Leser und sich solcher Wendungen enthalten, die ihm gänzlich fremd waren. Es wird darum stets unmöglich bleiben, seinen Sprachgebrauch ohne das Griechische zu erklären. In dieser Hinsicht muß zwischen ihm und dem Übersetzer des einen oder anderen Textes in das Hebräische ein Unterschied bestehen. Wenn es nun aber feststand, daß der Autor in der griechischen Zeit lebte, dann zeigen sich wenigstens einige der Erscheinungen, auf welche Zirkel und seine

Nachfolger hingewiesen haben, in einem anderen Licht. Dann kann man nicht umhin, es auffallend zu finden, daß יָפֶה ebenso wie καλός in dem Sinne von „vortrefflich“ gebraucht und Kap. V, 17 mit טוֹב verbunden wird (vgl. καλὸς ἀγαθός); daß חָר, eigentlich „auskundschaften“, Kap. I, 13; II, 3 als philosophischer Ausdruck vorkommt (vgl. σκέπτεσθαι); daß unser Autor so häufig תהה השמש schreibt, er allein im ganzen A. T. (vgl. ὅφ' ἡλίω). Vielleicht läßt sich noch mehr derartiges geltend machen. Noch bemerkenswerter indessen als diese einzelnen Ausdrücke ist m. E. die Beweisführung *des Predigers* oder — grammatisch ausgedrückt — der Satzbau. Niemand kann leugnen, daß dieser sich von dem echt-hebräischen unterscheidet, verwickelter ist und der Sprache, die der Autor führt, gleichsam aufgedrungen wird. Hier insbesondere liegt die Annahme griechischen Einflusses auf der Hand. Allein auf diesen Punkt komme ich sogleich sub 3) noch zurück.

2) In § 97 (vgl. oben S. 87—89) wurde der Beweis geliefert, daß die — uns schriftlich aufbewahrte — *chokma* in die nachexilische Zeit gehört. Dies gilt natürlich auch von *dem Prediger*. Aber überdies ergibt sich nun — aus der Sprache, wie wir sahen, aber auch — aus der Denkweise des Autors, daß er eine spätere Entwicklung der *chokma* darstellt. Trotz der von ihm gewählten Einkleidung — und nicht wie bei dem Autor der Jobeide in Übereinstimmung damit — tritt er nicht als Israelit auf, sondern als Beobachter und Kritiker des Bestehenden von einem allgemein-menschlichen Standpunkt aus. Es ist zweifelhaft, ob daraus die Vermeidung des Namens Jahwe erklärt werden muß; diese kann ebenso gut hervorgegangen sein aus der Scheu, diesen Namen überhaupt zu gebrauchen, zeugt aber auch von dem jüngeren Ursprung des Buches; in jedem Falle paßt Elohim und Ha-elohim besser zu des Verfassers Denkweise. Denn er beschreibt uns, was geschieht „unter der Sonne“ (Kap. I, 3, 9 u. s. w.), „unter dem Himmel“ (Kap. III, 1 u. s. w.), „auf der Erde“ (Kap. VIII, 14, 16). Seine Beispiele scheinen absichtlich so gewählt und ausgedrückt zu sein, daß man sie ebenso gut außerhalb wie innerhalb Palästinas suchen kann (Kap. IV, 13—16; IX, 14—16; X, 16 f.). Selbst da, wo ihm der jerusalemische Tempel vor Augen steht, gebraucht er allgemeine Ausdrücke, welche auch auf ein anderes Heiligtum sich würden beziehen können (Kap. IV, 17; V, 1; VIII, 10). Sei es auch, daß dies alles mit dem Charakter der *chokma* übereinstimmt, es beweist, daß der nationale Sinn in dem Verfasser sichtlich abgeschwächt ist, und wird dann erst genügend erklärt, wenn wir ihn in die griechische Zeit und unter den Einfluß des Kosmopolitismus setzen. In dieselbe Richtung weist die Erschlaffung des religiösen Bewußtseins. Noch immer behält die religiöse Überlieferung ihre Macht über des Verfassers Überzeugung. Er leugnet nicht, was die Väter gelehrt haben, und seine Zeitgenossen, wenigstens die meisten von ihnen, gläubig annehmen. Aber es erwärmt und beseelt ihn nicht weiter. Der Enthusiasmus hat sich ausgetobt, doch wohl infolge des Kennenlernens von völlig abweichenden Anschauungen, was ihn hindert, sich ganz dem zu ergeben, was ihm in seiner Jugend eingeprägt worden war. Es geht aus der Geschichte hervor, daß es — nicht die Berührung mit den Persern, sondern — die griechische Welt gewesen ist, welche diesen Einfluß auf das Gemüt vieler Juden ausgeübt hat. Doch siehe ferner N. 14.

3) Nach aufmerksamer Erwägung dessen, was in den letzten Jahren für und wider die Abhängigkeit des Autors von der griechischen Philosophie vorgebracht worden ist — vgl. die S. 164 genannten Schriften von Tyler, Plumptre, E. Pfeleiderer, Kleinert, Palm, Menzel —, kann ich ihr nur einen mittelbaren Einfluß auf seine Denkweise zuschreiben. Die Möglichkeit, daß er mit den älteren Systemen, aber auch mit denjenigen der nacharistotelischen Philosophen Bekanntschaft gemacht hat, kann nicht geleugnet werden. Epicurus starb im Jahre 270, Zeno vor 250 v. Chr. In Alexandria, aber auch in Judäa kann der Autor ihre Schriften gelesen oder mit Männern ihrer Schule verkehrt haben. Allein die klaren Beweise dafür, daß er in ihr System eingedrungen war und sich ihre Lehren angeeignet hatte, fehlen. Es ist schon gleich bemerkenswert, daß man ihn der Reihe nach bei der Stoa, bei Epicurus, endlich auch bei Heraclitus borgen läßt. Sehen wir die behaupteten ll. pp. des *Predigers* zu diesen Philosophen näher an, so ergibt sich, daß zwar Übereinstimmung vorhanden ist, aber auch eine ebenso große, wenn nicht noch größere Differenz. In dem *Prediger* fehlt das philosophische Element im engeren Sinn, die Folgerung aus einem einzigen Prinzip, die wissenschaftliche Argumentation. Erinnerungen und „Anklänge“ sind bei ihm zu finden; daß er den Grundgedanken eines einzelnen Prinzips mit den Folgerungen, die sich aus demselben ergeben, darstellt, ergibt sich indessen nicht. Lehrreich ist in dieser Hinsicht vor allem die Vergleichung des — noch am wenigsten unphilosophischen — 3. Kapitels mit den dazu angeführten Parallelen. Es giebt also in der That keine Gründe, dem Autor eine eigentliche philosophische Bildung zuzuschreiben. Wohl aber müssen wir zur vollständigen Erklärung seines Buches annehmen, daß er von den griechischen Philosophen und ihren Behauptungen gehört und einen tiefen Eindruck davon empfangen hatte. Dafür spricht mehr als eine der oben anerkannten Erinnerungen an ihre Aussprüche, aber mehr noch, wenn ich mich nicht irre, der ruhige Freimut, mit dem er seine Anschauungen und Regeln vorträgt. Er verkündigt vieles, was mit den unter seinem Volke herrschenden Überzeugungen in Widerspruch steht, und er thut das doch ohne merkbare Scheu. Es geschieht das, wie mir scheint, weil er die griechische Philosophie und ihre zahlreichen Anhänger und Begünstiger hinter sich hat. Wenn er seine Erfahrungen offenbart und ausspricht, was unmittelbar daraus hervorgeht, so folgt er ihrer Methode und sagt nichts mehr, als was diese schon lange erkannt und gelehrt hatte. Insofern, aber auch nur in diesem Sinne, hat die griechische Philosophie zu der Entstehung des *Predigers* mitgewirkt.

¹⁰⁾ Auch das Verhältnis des *Predigers* zu anderen Schriften würde für die Bestimmung seines Alters in Betracht kommen, wenn daraus sichere Folgerungen abgeleitet werden könnten. Allein die einzige feststehende Thatsache dieser Art, die Polemik der *Sap. Salom.* gegen unser Buch oder wenigstens gegen den Mißbrauch desselben (Delitzsch l. c. S. 219 f.) entscheidet wenig, weil die Datierung dieser apokryphen Schrift nicht sicher und m. E. wenigstens ihre Entstehung erst unter der Regierung des Cajus Caligula wahrscheinlich ist. — Wir müssen darum wohl mit den Daten des Buches selbst zu Rate gehen und ausdrücklich untersuchen, ob aus den darin enthaltenen historischen Anspielungen etwas für sein Alter gefolgert werden kann. Der dahin zielende Versuch Burgers ist von van Gilse abgewiesen worden (l. c. S. 852 ff.) und braucht

hier nicht aufs neue widerlegt zu werden. Hitzigs Kombinationen sind höchst scharfsinnig und würden uns für seine Ansicht gewinnen, wenn unter den von ihm benutzten Stellen nur eine einzige wäre, welche keine andere Auffassung zuliefse, als die von ihm vorgeschlagene. Er geht aus von Kap. VIII, 2 (von ihm übersetzt: „Ich nehme Königs Gebot in Acht, auch wegen des Gotteseides“, und nicht als Ausdruck der eigenen Meinung des Verfassers, sondern als der Ausspruch eines „Bekenners falscher Weisheit, niedriger Weltklugheit“ aufgefaßt). Der hier gemeinte König ist offenbar ein fremder Fürst; wäre ein israelitischer König gemeint, so würde nicht *שְׁבוּעַת אֱלֹהִים* sondern *יְהוָה* שׁׁ da stehen (? siehe vielmehr N. 9²). Der erste ausländische König, welcher die Juden durch einen Eid zur Unterwerfung unter seine Herrschaft verpflichtete, war *Ptolemaeus Lagi*, nach Josephus, *Arch. Jud.* XII, Cap. I. Allein dies ist unrichtig; vielmehr geht aus dieser Stelle (vgl. Lib. XI Cap. 8 § 3) hervor, daß die Bewohner von Jerusalem schon dem *Darius Codomannus* — aber dann auch wohl dessen Vorgängern auf dem Throne — Treue geschworen hatten; gerade weil sie, wie aus ihrer Antwort an *Alexander* hervorgeht, diesen Eid nicht verletzen wollten, fesselt *Ptolemaeus* sie an sich durch ein beschworenes Versprechen. Was Hitzig zu Kap. VIII, 3 anführt, ist ebenso unrichtig: auch diesen Vers legt er demselben „Bekenner falscher Weisheit“ in den Mund; er sieht darin eine Warnung — nicht vor Abfall von dem Könige, sondern vor zu großer Gewissenhaftigkeit, welche von dem Vollbringen der königlichen Befehle abhalten könnte; die Ermahnung ist also an Menschen gerichtet, welche mit dem König täglich in Berührung kommen; aber dann kann dieser auch nicht der persische Monarch, sondern muß er einer der Lagiden sein. Nichts von diesem allen kann zugegeben werden; es zeigt sich nicht, daß in Vs. 2, 3 ein anderer als der Autor selbst spricht; die Veränderung von *שִׁמְרָא* in *שִׁמְרָא* ist nicht gerechtfertigt; vielmehr ist das vorhergehende *אֲנִי* eine unrichtige Lesart (vgl. de Jong); die Auffassung von Vs. 3 ist höchst gezwungen und unnatürlich, würde aber, auch wenn sie angenommen werden könnte, doch nicht beweisen, daß der hier gemeinte König in der Nähe wohnte. Mit einem Wort: Kap. VIII, 2—4 enthält keineswegs eine bestimmte Angabe über die Lebenszeit des Autors, aber liefert dann auch keine Grundlage, auf welcher weiter fortgebaut werden kann. Hitzig thut das gleichwohl und lenkt zunächst die Aufmerksamkeit auf Kap. X, 16—19, vgl. mit VII, 10. Wiederum findet er in erstgenannter Stelle eine Anspielung auf die Zeitumstände: die Person, welche hier redend eingeführt und von dem Verfasser in Vs. 20 zur Ordnung gerufen wird (?), lebte wirklich in einer Zeit, in welcher der König des Landes ein Kind war, und die Höflinge sich der Schwelgerei ergaben: dies bringt uns — in Verbindung mit Kap. VIII, 2—4 — zu der Regierung des 4. *Ptolemaeus*, mit Beinamen *Philopator* (222—205 v. Chr.), oder wenigstens in unmittelbare Nähe desselben, in das Jahr 204 v. Chr., in welchem *Ptolemaeus V. Epiphanes*, ein wirkliches Kind, unter der Verwaltung der untüchtigen *Agathoklea* über Ägypten herrschte; damals konnten die Klagen über den Verfall der Zeiten, welche Kapitel VII, 10 tadelt, mit Recht geäußert werden, denn das verhältnismäßige Glück, welches Judäa unter den ersten drei Lagiden genossen hatte, war damals — seit 222 v. Chr. also — zu Ende. Mit diesen Zeitbestimmungen werden nun noch viele andere Aussprüche in Verbindung gebracht, wie Kap. VII, 26 (wo *Kohelēth*

insbesondere sein Augenmerk auf die oben bereits genannte *Agathoklea*, die Geliebte des Philopator, gerichtet hat); IX, 13—15 (Anspielung auf die erfolglose Belagerung der kleinen, schwach bevölkerten Seestadt Dora im Jahre 218 v. Chr. durch *Antiochus* den Großen); IV, 13—16 (wahrscheinlich eine — in den Nebenumständen und in den Titeln der Personen absichtlich veränderte — Schilderung des von Josephus [*Arch. Jud.* XII, Kap. 4] gebuchten Vorfalles; in Verbindung damit kann man vermuten, daß Kap. VIII, 2—4 — siehe oben! — einer der reichen Juden zu Alexandria redend eingeführt wird, woraus dann wiederum folgen würde, daß Judäa noch mit Ägypten vereinigt und noch nicht dem syrischen Könige unterworfen war); X, 5—7 (ein Kommentar gleichsam zu den Worten des Justinus [*Lib.* XXX, 2] über den Zustand des ägyptischen Reiches unmittelbar nach dem Tode des Ptolemaeus IV Philopator). Die Sucht, überall bestimmte Thatsachen angegeben zu sehen, hat Hitzig in der That hier weit geführt. Wie kann man in Kap. X, 16—19 etwas mehr sehen, als eine allgemeine Behauptung? Durch die Antithese zwischen 16 und 17 wird ja jede andere Auffassung ausgeschlossen! Damit ist zugleich die sonderbare Meinung hinfällig, daß der Autor in Vs. 20 die in Vs. 16—19 geäußerten Klagen mißbilligt; wie konnten diese Klagen ein „Verfluchen des Königs und des Reichen“ genannt werden? In Kap. VII, 10 läßt der Verfasser vollständig im Ungewissen, ob das Verlangen nach früheren Zeiten begründet ist oder nicht; er mißbilligt es in beiden Fällen, weil er es für unnötige Selbstquälerei und für unvereinbar mit anständiger Lebensfreude hält. Nicht anders kann man urteilen in betreff der übrigen Stellen: Kap. VII, 26 ist allgemein gedacht, vielleicht mit dem Nebengedanken an *Salomos* Verirrungen; auch aus Vs. 28 geht hervor, daß der Prediger über die Frauen höchst ungünstig denkt; um in Kap. IX, 13—15 die Belagerung von Dora finden zu können, muß man den Bericht des *Polybius* (*Lib.* V, 66) ergänzen gerade mit diesen Umständen, welche in unserem Buche die Hauptsache bilden; Kap. IV, 13—16 ist vielleicht im Hinblick auf *Salomo* und *Jerobeam* geschrieben, aber in keinem Falle eine Anspielung auf den Bericht des Josephus über *Onias* und *Joseph*, welcher mit dem Ausspruch *des Predigers* nur sehr geringe Übereinstimmung hat; Kap. X, 5—7 endlich können ebenso gut auf andere Zeiten sich beziehen: dergleichen Mißbräuche waren wenigstens in diesen Jahrhunderten nicht ungewöhnlich. Das Resultat dieser Untersuchung ist nicht zweifelhaft: Hitzigs Zeitbestimmung ist unbewiesen. Indessen geben die Texte, auf welche er sie baut, keine Veranlassung, eine andere dafür einzusetzen. Das Jahr 204 v. Chr. — oder ein anderes aus diesem Zeitraum — wird durch die historischen Anspielungen nicht gefordert, aber auch nicht ausgeschlossen.

¹¹⁾ Aus N. 9 folgt unmittelbar, daß *der Prediger* nicht vor c. 200 gesetzt werden kann: wenn sowohl in der Sprache wie in der Denkweise des Verfassers hellenischer Einfluß wahrzunehmen ist, dann muß er gelebt haben, als der Verkehr zwischen Juden und Griechen geraume Zeit gedauert hatte. Nehmen wir vorläufig an, daß in der Zeitbestimmung von Graetz der *terminus ad quem* angegeben ist — vgl. darüber Näheres in N. 13 — so liegen die letzten zwei Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung offen für uns da. Einige Unterteile dieses Zeitfaches kommen indessen kaum in Betracht. Während der Religionsverfolgung unter Antiochus Epiphanes und des Unabhängigkeitskrieges

kann unser Buch schwerlich geschrieben sein: Begebenheiten von so großer Bedeutung würden sich darin abspiegeln müssen. Aber auch die Regierung des Hohepriesters Johannes Hyrcanus (135—106 v. Chr.) muß ausgeschlossen werden. Renan (l. c. p. 45—65), welcher sich gerade für diese erklärt, schildert sie nicht richtig und übersieht, daß Hyrcanus den Königstitel, welcher in dem *Prediger* so häufig vorkommt, noch nicht angenommen hatte. Auf Alexander Jannai (105—79 v. Chr.) paßt Renans Charakteristik von den hasmonäischen Fürsten besser; vgl. N. 12. Wider die Periode der Unruhe und des Bürgerzwistes, welche zwischen 70 und 37 v. Chr. liegen, gilt fast dasselbe Bedenken, wie gegen 175—139 v. Chr.: die erstmalige Erscheinung der Römer in Palästina würde, wenn das Buch in diese Zeit gehörte, darin wohl irgendwelche Spur zurückgelassen haben. Weshalb nun von den übrig bleibenden Perioden die erste c. 200, oder c. 200—175 v. Chr., den Vorzug zu verdienen scheint, ist in N. 12—14 nachgewiesen.

¹²⁾ Über die Sprache siehe N. 9 sub 1). — Es würde in der That wünschenswert sein, den *Prediger* hinter *Daniel* (Teil II, 482) und *Esther* (Teil I, 2 S. 217) setzen zu können. Daher kommt es, daß man die Regierungszeit des Alexander Jannai wenigstens in Erwägung gezogen hat. Indessen fällt in die Augen, daß die Berichte des Flavius Josephus über Aristobulus und Jannai (*Arch. Jud.* XIII, 10 § 7—15, § 5; *B. J.* I, 2 § 8—4 § 8) für die Entstehung einer Schrift, wie die unsrige eine ist, kaum Raum lassen. Zwar wechselten mit den zahlreichen Kriegen des Jannai und den oft blutigen Bürgerzwisten unter seiner Regierung je und dann einzelne Jahre von verhältnismäßiger Ruhe, aber im allgemeinen konnte doch seine Regierung nicht zu einer solchen, bei aller Dürsterkeit ruhigen Betrachtung und Beurteilung der weltlichen Dinge verleiten, wie sie in dem *Prediger* vorgetragen wird. Es lag gewiß nicht in der Art des Verfassers, in dem heftigen Streit zwischen Sadducäern und Pharisäern die Partei dieser oder jener zu ergreifen, selbst wenn jene auch viel mehr als diese seine Sympathie besaßen. Es ist darum denkbar, daß er neutral zu bleiben versuchte und vor den Verkehrtheiten und der Übertreibung warnte, welche er auf beiden Seiten wahrnahm. Wahrscheinlich ist indessen eine solche Haltung im ersten Viertel des ersten Jahrhunderts v. Chr. nicht.

¹³⁾ Nach § 104 N. 3; 105 N. 5 brauchen wir auf die Auffassung von Graetz nicht mehr zurückzukommen. Doch würde es möglich sein, daß seine Datierung des Buches, wenn man sie aus dem Zusammenhang loslöste, in welche er sie stellt, zulässig wäre. Es giebt sogar etwas, was diese Datierung zu empfehlen scheint. Vor allem die Sprache (N. 9¹⁾). Aber dann auch der in dem *Prediger* vorausgesetzte politische Zustand. In den Jahren 39—4 v. Chr. wurde Judäa von einem einheimischen Könige regiert, und da gab es sicherlich Veranlassung, über Erpressung und Ungerechtigkeit zu klagen, und waren Ermahnungen wie Kap. VIII, 2—4, X, 20 außerordentlich gut angebracht. Indessen sind diese Dinge nicht entscheidend; noch weniger können die vermeintlichen Latinismen (Graetz) als entscheidend betrachtet werden. Aber auch umgekehrt: unmöglich und durch die Geschichte des Kanons des A. T. völlig ausgeschlossen ist die Datierung unter Herodes nicht. Darauf können wir später bei der *Untersuchung betreffs der Sammlung der Bücher des A. T.* zurückkommen. Allein wir haben jetzt nach Wahrscheinlichkeitsgründen zu urteilen. Und dann

mufs ein so später Ursprung des Buches zurückgewiesen werden. Aus dem Prolog der griechischen Übersetzung des Jesus ben Sirach erhellt nicht, dafs der 3. Teil des Kanons im Jahre 132 v. Chr. bereits abgeschlossen war, wohl aber, dafs damals solch ein 3. Teil bestand. Eine Ergänzung desselben wurde der Art der Sache nach je länger um so schwieriger. Konnte darin eine Schrift aus den Jahren 39 v. Chr. und ff. noch einen Platz finden, was in der That sehr zweifelhaft ist, so konnte das doch kaum mit einem solchen Buche geschehen, welches zu allerlei Bedenken Veranlassung geben mufste und, wie wir bestimmt wissen, auch gegeben hat. Dazu kommt nun, dafs nach talmudischen Zeugnissen *der Prediger* bereits zur Zeit Gamaliels I., ja Herodes' selbst, als kanonisch betrachtet und citiert wurde. Vgl. die Stellen aus *Baba Bathra* 4a und b, *Schabb.* 30b bei Nowack (l. c. S. 207) und jer. *Sota* II, 3 bei Schiffer (l. c. S. 49 f., wo wir lesen, dafs Akabia ben Mahalalel — Zeitgenosse Gamaliels I. — seinen Kernspruch [*Aboth* III, 1] ableitete aus *Pred.* XII, 1, mit Hülfe von dreierlei Lesart und Vokalisation von בוראִיך).

¹⁴⁾ Vgl. *GvJ.* II, 306 ff. Koheleth ist da geschildert als Vorläufer der zahlreichen Glieder der jüdischen Aristokratie, welche sich den Plänen des Antiochus Epiphanes anschlossen und ihn zu dem Wahne verleiteten, dafs es ihn keine Mühe kosten würde, seine jüdischen Unterthanen zu hellenisieren. Der Verfasser darf für diese Gräcomanie nicht verantwortlich gemacht werden. Die religiöse Tradition hat zu grofse Macht über ihn, als dafs er selbst daran hätte teilnehmen können. Allein nichts ist natürlicher, als dafs andere, welche in seine Fußstapfen traten, die Folgerungen zogen, welche sich aus seinem Urteil über die Wirklichkeit und den Mangel an Enthusiasmus regelrecht ergaben. Ist diese Anschauung richtig, so liegt darin eine kräftige Empfehlung der Zeitbestimmung, welche Koheleth unmittelbar dem Antiochus Epiphanes (175 v. Chr. u. ff.) vorhergehen läfst. Damit stimmt nun ferner überein 1) sein Verhältnis zu dem Unsterblichkeitsglauben. Seine Ideen über den Sjeôl sind die altisraelitischen (Kap. VII, 6; IX, 2, 5 f., 10; XI, 8) und verbreiten deshalb kein Licht über seine Lebenszeit. Allein aus Kap. III, 21 geht hervor, dafs es unter seinen Zeitgenossen solche gab, welche, was das Fortleben nach dem Tode anbetrifft, einen wesentlichen Unterschied machten zwischen Mensch und Tier, und dafs er dieser Meinung skeptisch gegenüberstand. Wenn wir in Betracht ziehen, dafs die Gegner des Antiochus Epiphanes die Hoffnung auf Wiederbelebung hegten und daraus Kraft schöpften (*Dan.* XII, 2; 2 *Makk.* VI, 18—VII u. s. w.), so müssen wir in der Skepsis unseres Autors, die von direkter Bekämpfung sich unterscheidet, einen Beweis dafür erblicken, dafs wir ihm seinen richtigen Platz angewiesen haben. Dafür spricht noch, 2) dafs er den Streit zwischen Sadducäern und Pharisäern, welcher von Johannes Hyrcanus an die ganze jüdische Geschichte beherrscht, vielmehr ankündigt als widerspiegelt. Mit dem vollsten Rechte nennen wir ihn einen Vorläufer der Sadducäer. Aber Sadducäer ist er so wenig, dafs z. B. Graetz ihn für einen Jünger Hillels und einen Gegner der Sjamaiten hat halten können. Ein solches Verhältnis zu den beiden Parteien erklärt sich nur dann, wenn er zu der Vorgeschichte ihres Auseinandergehens und des darauf gefolgten offenen Streites gehört.



Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Verlag von O. R. Reisland in Leipzig.

Historisch-kritische Einleitung
in die
Bücher des Alten Testaments

hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung

von

Dr. A. Kuenen (†),

weiland Professor zu Leiden.

Autorisierte deutsche Ausgabe

von

Prof. Dr. Th. Weber (†) und C. Th. Müller.

Erster Teil. Erstes Stück. **Die Entstehung des Hexateuch.** 21 Bogen.
gr. 8. Preis M. 8.—.

Erster Teil. Zweites Stück. **Die historischen Bücher des Alten Testaments. Die Bücher der Richter, Samuelis und der Könige. Die Bücher der Chronik, und Esra Nehemia.** 1890. 14½ Bogen.
gr. 8. Preis M. 6.—.

Zweiter Teil. **Die prophetischen Bücher.** 1892. 32 Bogen. gr. 8.
Preis M. 12.—.

Der nun noch fehlende letzte Band, von welchem in dem vorstehenden Vorwort die Rede ist, wird voraussichtlich im Anfang des Jahres 1896 gleichzeitig in holländischer und deutscher Sprache herausgegeben werden.

Der Paulinismus.

Ein Beitrag

zur

Geschichte der urchristlichen Theologie.

Von

Otto Pfleiderer,

Dr. und Prof. der Theologie an der Universität zu Berlin.

Zweite, verbesserte Auflage. 1890. VI. 538 S. gr. 8. Preis M. 10.—.

Verlag von O. R. Reisland in Leipzig.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

in Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben von

Prof. D. Adolf Hilgenfeld.

IV.—XIII. Jahrgang,	1861—1870,	Preis à M.	8.—.
XIV.—XVI.	1871—1873,	„ à „	11.—.
XVII.—XXXVI.	1874—1892,	„ à „	12.—.
von XXXVI. 2 (neue Serie I)	1893 an	„ à „	15.—.

Bei Abnahme ganzer Serien tritt Preisermässigung ein, im Falle wolle man sich an eine Sortiments-Buchhandlung oder an mich direct wenden.

Zu kaufen suche ich und zahle einen hohen Preis für:

Jahrgang 1865 (VIII. Band) und

Jahrgang 1875 (XVIII. Band).

Die Exemplare können aufgeschnitten oder gebunden sein.

General-Register

(Namen- und Sachregister)

zu der von dem o. ö. Professor der Theologie zu Jena, Kirchenrath, Dr.
theol. et phil. Adolph Hilgenfeld herausgegebenen

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

Jahrgang I (1858) bis XXXIII (1890) einschliesslich

bearbeitet von

Dr. phil. Franz Görres.

1891. Preis M. 5.—.

Die Evangelische Geschichte

und der

Ursprung des Christenthums

auf Grund einer Kritik der Berichte

über

das Leiden und die Auferstehung Jesu

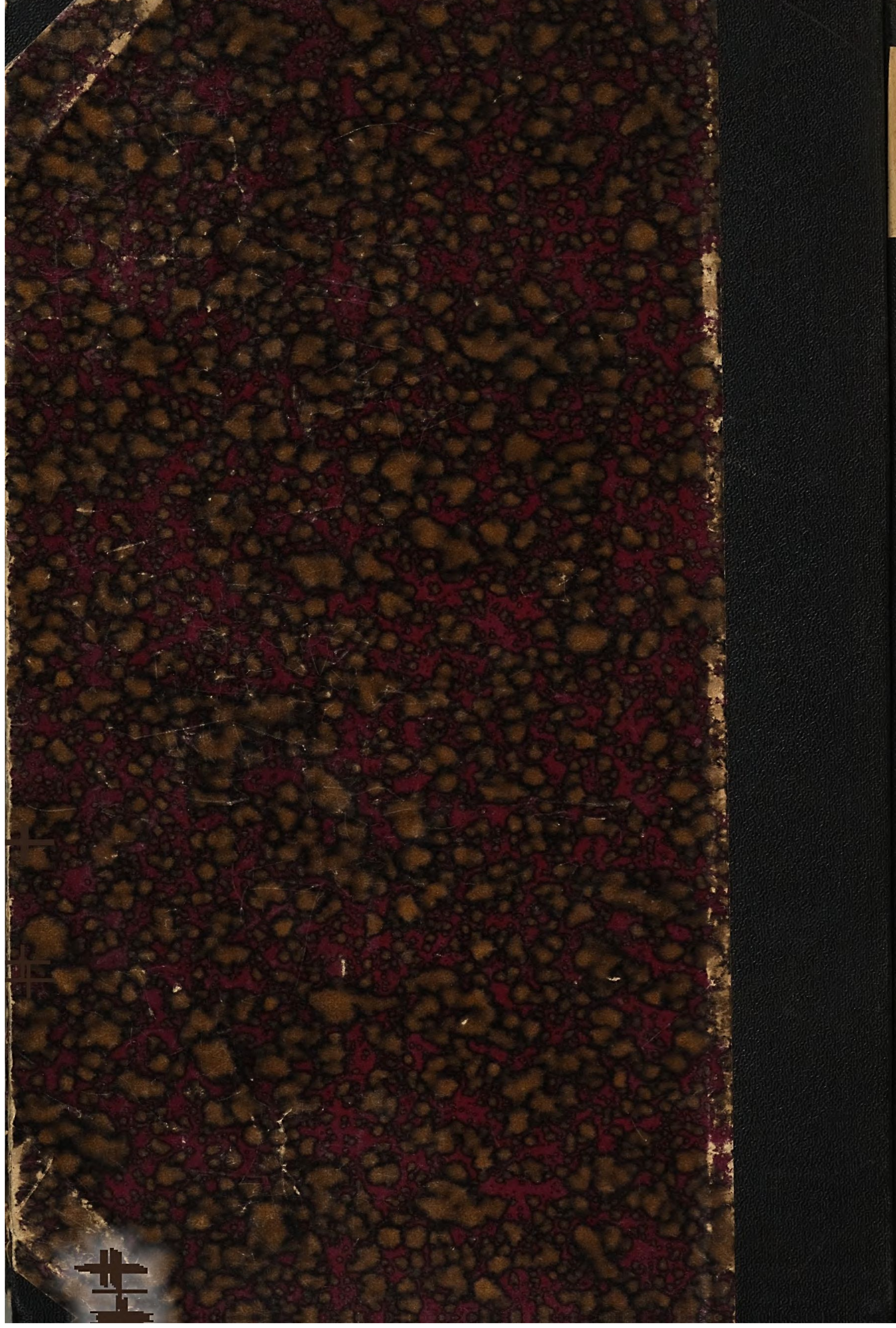
von

Dr. W. Brandt.

XVI. 591 S. Gr. 8°. M. 11.—.

In diesem Werke sind ein vollständiger Kommentar zu den Perikopen der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, eine in mancher Hinsicht originale Hypothese über die Geschichte Jesu, sowie eine solche über die Entstehung der christlichen Kirche und der Evangelien enthalten. Als specielle Vorzüge des Werkes dürfen die strengwissenschaftliche, von jeder dogmatischen Voraussetzung freie Methode und die stetige Berücksichtigung der jüdischen Vorstellungen gelten.

KARL BÖGL
PAPIERHANDLUNG
BUCHBINDEREI
MÜNCHEN
THERESIENSTRASSE 28



Kuenen, Abraham,

Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments
hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung

Bd.: 3,1

Leipzig 1894

Exeg. 573 pd-3,1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11604510-4